



Universidad de Sevilla
Facultad de Filosofía

Programa de doctorado “Estética y antropología filosófica
en los diferentes contextos histórico-filosóficos”

**Propedéutica existencialista de la vida
en común a partir del pensamiento
de Martin Heidegger.**

**Condiciones de posibilidad para una
política de mínimos**

Tesis Doctoral

Fernando Gilabert Bello
Director/Tutor: José Ordóñez García

MMXIX

A Esther G.-G.,

*And you want to travel with her,
and you want to travel blind,
And you know that she will trust you.*

Índice

Resumen/Abstract.....	11
Introducción.....	13
Agradecimientos.....	16
Nota sobre la procedencia de los textos	17
1. En torno a Heidegger y la política.....	21
1.1. Heidegger, la política y el nazismo	22
1.1.1. La filosofía como camino. Una breve nota biográfica.....	28
1.1.2. 3.125.894: La polémica con el nazismo	33
1.2. Los precedentes de una política heideggeriana	37
1.2.1. El círculo francés.....	40
1.2.2. La escuela italiana.....	45
1.2.3. La herencia alemana.....	51
1.2.4. Una nota breve sobre los americanos (del norte y del sur) y el particularísimo caso español de Marzoa	57

2. Heidegger y lo político	61
2.1. Heidegger como pensador de <i>lo político</i>	62
2.1.1. El abandono de la política por parte de Heidegger. Una hipótesis	68
2.2. <i>La política</i> y <i>lo político</i>	81
2.2.1. Una cuestión de etimología.....	84
2.2.2. Una aclaración previa. La diferencia ontológica en Martin Heidegger	87
2.2.3. <i>La política</i> como lo óntico, <i>lo político</i> como lo ontológico	92
2.3. Un heideggerianismo político para el siglo XXI	95
3. La deconstrucción de la política.....	101
3.1. El escenario en que nos encontramos. Re-pensar (y re-cuestionar) la Modernidad	102
3.1.1. El mundo moderno	108
3.1.1.1. La edad de la razón	114
3.1.1.2. La edad de la ciencia	119
3.1.1.3. La edad de la política.....	124
3.1.2. Entre bambalinas: detrás del escenario moderno. <i>Ge-Stell</i> , nihilismo y <i>das Man</i>	132
3.1.2.1. Las normas de la casa: <i>Ge-Stell</i> y neoliberalismo.....	134

3.1.2.2. De Ilustración y nihilismo: Totalitarismo y democracia	144
3.2. El constructo de la política o la política entendida como ciencia	154
3.2.1. Ciencia y pre-ciencia	157
3.2.2. De la ciencia de <i>la</i> política a la ontología de <i>lo</i> político	166
4. Ontología de <i>lo</i> político.....	173
4.1. Una cuestión de ontología: la nostalgia del ser	175
4.2. Los existenciarios y la analítica existencial.....	179
4.2.1. Ser-en-el-mundo, existenciario fundamental.....	183
4.2.2. Los otros existenciarios	187
4.2.3. Los otros como existenciarios (existenciarios de <i>lo</i> político)	192
4.2.3.1. Del singular al plural. Época polémica de Heidegger	198
4.3. Los modos de ser de la existencia.....	200
4.3.1. El modo de ser impropio	202
4.3.2. El modo de ser propio	205
4.3.2.1. Angustia frente a la muerte: cómo se llega a ser propio	207
4.3.2.2. Ambigüedad de la muerte: de nuevo hacia la impropiedad.....	214

4.3.3. La impropiedad como el lugar de <i>la política</i>	216
4.4. A la búsqueda de una comunidad propia: del <i>das Man</i> al <i>Volk</i>	222
4.4.1. ¿Y quién es él? Consideraciones en torno al <i>das Man</i>	224
4.4.1.1. <i>Das-manocracia</i>	227
4.4.2. <i>Volk</i> : un ser-con propio.....	230
4.4.2.1. <i>Volk</i> , <i>Erde</i> , <i>Heimat</i> , <i>Boden</i> . Aclaraciones al discurso nacionalista.....	234
4.4.2.2. El significado de <i>Volk</i>	241
4.4.2.3. Tradición, espíritu, lenguaje	243
4.4.2.4. Ser-con y <i>Volk</i> : La primera posibilidad de una política heideggeriana.....	248
4.4.2.5. Hacia un ser-con propio: Sociedad y comunidad	251
4.4.2.5.1. Una propuesta política a partir del <i>Volk</i> : Populismo y <i>volkisch</i>	256
4.4.3. La trampa de <i>Sein und Zeit</i>	262
5. Anarcoexistencialismo	267
5.1. Heidegger y la an-arquía	267
5.2. Hacia un re-inicio	271
5.2.1. Volver a la <i>πόλις</i>	275
5.2.2. De la <i>πόλις</i> a la metrópoli.....	278

5.3. Pensar la pluralidad desde lo singular	281
5.3.1. Notas sobre humanismo y antihumanismo	283
5.3.2. Un giro poético para retomar <i>lo político</i>	287
5.3.3. La vuelta (poética) al hogar	292
5.3.4. La vuelta (imposible) al hogar	297
5.4. Democracia ontológica	305
6. Conclusiones	309
7. Bibliografía	319
7.1. Principales obras de Martin Heidegger empleadas en este trabajo.....	319
7.1.1. Volúmenes de la <i>Gesamtausgabe</i>	319
7.1.2. Otras ediciones empleadas de la obra de Heidegger	321
7.2. Otras obras de Heidegger consultadas	321
7.2.1. Volúmenes de la <i>Gesamtausgabe</i>	321
7.2.2. Otras ediciones consultadas de la obra de Heidegger	326
7.2.3. Correspondencia	327
7.3. Estudios sobre Heidegger empleados	327
7.3.1. Estudios sobre Heidegger y la política	327
7.3.2. Otras fuentes sobre Heidegger consultadas	332

7.4. Estudios sobre la cuestión de lo político	338
7.5. Otra bibliografía empleada.....	341
7.6. Filmografía	355
7.7. Webgrafía	356
7.7.1. Sobre Heidegger	356
7.7.2. Otros textos consultados online	356

Resumen

Nuestro propósito es dilucidar la posibilidad de un planteamiento de lo político en el pensamiento de Heidegger. Es sabido que éste estuvo vinculado biográficamente al nazismo, pero creemos que en su filosofía hay conexiones con lo político más allá de la adhesión a la política del NSDAP. Es por eso que hemos de rastrear la posibilidad de llevar a cabo una propedéutica existencial, que exponga la preocupación por la vida en colectividad, y es en la obra de Heidegger donde encontramos una serie de pautas a partir de las que desarrollar una política de mínimos, no desde la óptica de una filosofía política o una politología, sino desde el pensamiento acerca de los otros, de los demás con los que compartimos mundo, de la mera convivencia del uno con el otro. Siguiendo esto, usando las herramientas legadas por Heidegger, desmontaremos la política contemporánea, que creemos que no ha comprendido el sentido ontológico de lo político mismo, e iniciaremos el desarrollo de las condiciones de posibilidad de una ontología de lo político que nos permita elucubrar la construcción fáctica de una nueva política dentro de un nuevo marco ontológico existencial.

Abstract

Our purpose is to elucidate the possibility of a political approach in Heidegger's thinking. It is known that Heidegger was biographically linked to Nazism, but we believe that in his philosophy there are connections with the political beyond adherence to the policy of NSDAP. That is why we have to trace the possibility of carrying out an existential propedeutic, that exposes the concern for life in collectivity, and it is in the work of Heidegger where we find a series of guidelines from which to develop a policy of minimums, not from the perspective of a political philosophy or a political science, but from the thought about the others, of the others with whom we share the world, of the mere coexistence of one with the other. Following this, using the tools bequeathed by Heidegger, we will dismantle contemporary politics, which we believe has not understood the ontological sense of the political itself, and we will initiate the development of the conditions of possibility of an ontology of the political that allows us to elucidate the factual construction of a new policy within a new existential ontological framework.

Introducción

El presente trabajo pretende exponer una preocupación por la vida en colectividad tomando como referencia indicios muy concretos de la obra de Martin Heidegger. Si bien estamos de acuerdo con que esta vida en colectividad no es la primera preocupación que podamos encontrar de manera nítida en la obra del pensador de la *Schwarzwald*, sin embargo, ha dado pie a interesantes debates en la filosofía contemporánea, máxime cuando el filósofo alemán vivió y participó en la compleja sociedad alemana del periodo de entreguerras y el auge del nazismo. Creemos sin lugar a dudas, que, aunque evidentemente la cuestión social del momento tuvo importantes repercusiones en el pensar de toda la época, en Heidegger existe la intención de elaborar un pensamiento acerca de la vida con los demás, no tanto al estilo clásico de pensar el otro desde una filosofía política o una ética, sino por el mero hecho de que nuestro modo de ser está fuertemente predeterminado por los otros, con los que compartimos el mundo.

Ahora bien, este pensamiento acerca de la alteridad toma la forma de un pensar lo político, no tanto desde una disertación al modo de qué tipo de sociedad es mejor o en qué consiste tal o cual forma de gobierno, como de un acceder al mero hecho de la convivencia, a la vida en colectividad, que es algo que va de suyo en la existencia humana. Es por eso que nuestro planteamiento, desde el pensamiento de Heidegger, recurre al desmontaje de lo

establecido como modelos sociales, entre ellos el modelo imperante en las sociedades occidentales, para llegar al núcleo de aquello que es lo político en cuanto tal, esto es, al mero hecho de ser con los otros.

Creemos que nuestro trabajo presenta una serie de particularidades que hay que tener en cuenta. Una de ellas es señalar que está escrito para lectores familiarizados con el pensamiento de Heidegger, por lo que no ha sido nuestra intención el hacer un análisis pormenorizado de la infinidad de conceptos heideggerianos. No se trata por tanto de la elaboración de un “diccionario Heidegger” de conceptos políticos, puesto que el vocabulario que emplearemos rinde cuentas a todos los lugares de su pensamiento, si bien todos ellos remiten a una única cuestión fundamental. Nuestras disquisiciones aquí son más bien pensamientos arriesgados pero firmes, en tanto que están en camino -una metáfora muy del gusto de Heidegger-, acerca del sentido de la convivencia (*lo político*) y cómo es posible una construcción fáctica a partir de la misma (*la política*)¹.

Pero, a la vez, el vocabulario que emplearemos tampoco tiene un correlato con el de los estudiosos heideggerianos que buscan la erudición. No hay un acuerdo entre los traductores al castellano para hacer accesible la obra de Heidegger a nuestro idioma, de modo que el mismo término alemán en unos textos se traduce con un determinado vocablo y en otros se emplea uno diferente. Los estudiosos, en estos casos, suelen emplear el término alemán que corresponde al texto de Heidegger. Pero esto supone tener como referencia una única obra, cuando en el camino del pensar de Heidegger hay determinados vocablos alemanes que se van modificando, creando neologismos.

¹ En lo que sigue, señalaremos en cursiva el artículo de *la política* y de *lo política* cuando tengamos que matizar la diferencia habida entre uno y otro concepto. Así, nos referiremos a *la política* como un constructo acerca de la convivencia, mientras que *lo político* aludirá a la convivencia misma, al mero hecho de coexistir con los demás.

Un ejemplo de ello es como va derivando la palabra “ser”, que se va modificando progresivamente desde *sein* a *seyn* para luego concluir en *sein*. Debido a ello buscaremos una unificación que clarifique el sentido de dichos términos en nuestro texto; si bien nos remitiremos a su lugar en la obra de Heidegger. Los términos que emplearemos serán derivaciones propias en el castellano cotidiano o, en el caso de que haya una traducción que nos parezca válida, pero demasiado compleja para la exposición del discurso, emplearemos el término alemán que consideramos adecuado. Por ejemplo, utilizaremos *Ge-Stell*, cuya traducción como “estructura de emplazamiento”, realizada por Eustaquio Barjau o por “engranaje” como emplea Raúl Gabás, nos parece más adecuada que la habitual de “armazón” o “estructura”, que correspondería a la palabra alemana *Gestell*, pero no tocaría el carácter de la *Ge-Stell*, al separar el prefijo *Ge-* que en alemán indica la forma verbal del perfecto (*Perfekt*).

De lo que se trata es de emplear a Heidegger como una caja de herramientas para nuestra propia reflexión acerca de lo político. No pretendemos crear una suerte de escolástica con nuestro vocabulario, simplemente se trata de unos útiles que nos ayuden a transitar nuestro propio camino. Ni siquiera son respuestas, sino más bien preguntas que nos ayuden en nuestra tarea. En todo caso, tampoco está clara en nuestro texto -y no sabemos hasta qué punto es ético señalar esto- la frontera que separa el pensamiento de Heidegger de nuestras ideas. Del mismo modo que no hay en el pensamiento de Heidegger una obra cerrada, tomemos como ejemplo *Sein und Zeit*, que pretendía ser un tratado completo acerca de la elaboración de la pregunta por el ser y aun así quedó inconcluso, nuestro trabajo también podría ser considerado un *Holzweg* -metáfora muy del agrado del pequeño mago de Meßkirch-, aunque con la modesta pretensión de establecer un nuevo marco ontológico existencial capaz de ofrecer unas nuevas posibilidades de pensar y ejercer la política.

Agradecimientos

Este camino de bosque no ha sido recorrido en solitario, sino que siempre ha sido transitado con la grata compañía de amigos que han contribuído confrontando ideas, intercambiando opiniones, aportando sugerencias y, sobre todo, haciendo más llano el trayecto. Es por el calor y las risas por lo que se debe mucho, en primer lugar y como no podía ser de otra manera, a Esther García-Gómez, que se embarcó conmigo en un proyecto vital de miradas recíprocas, de ilusiones a la mano, de coger últimos trenes; a Pepe Ordóñez, que dirigió este trabajo y estableció un modelo ético (según el verdadero sentido de $\eta\thetao\varsigma$) que no solo marca la senda de las consideraciones aquí reunidas, sino que transciende el texto y llega a la vida fáctica; a Manolo Bayón, filósofo al óleo, pintor de ideas; a Silvia Medina, que soporta con sus increíbles habilidades sociales a este atajo de neuróticos; y a Juan José Garrido, hermano de armas en la comunidad de lucha heideggeriana. No puedo olvidarme de los compañeros del seminario *Heidegger en sus textos*: José Ángel Rodríguez Ribas, Cristián de Bravo, los tres Pacos (Pascual, Romero y Vázquez), Silvia Veselská, Fernando Moreno y (telemáticamente) David Camello. Finalmente, agradecer también a los profesores e investigadores que han venido colaborando con nosotros en los últimos años. A todos, gracias.

Nota sobre la procedencia de los textos

A la hora de citar los textos de Heidegger hemos recurrido al uso de la edición de la *Gesamtausgabe*, salvo en los casos que se indica lo contrario, como es el caso de *Sein und Zeit* o los *Zollikon Seminare*. Del mismo modo hemos tratado de acudir, en la medida de lo posible, a las fuentes originales de los otros autores empleados. Tanto para las traducciones de Heidegger como las de otros, hemos recurrido a las traducciones más “canónicas” empleadas en castellano, las cuales van señaladas en la bibliografía.

Las principales obras de Heidegger a las que recurrimos serán señaladas mediante las siguientes abreviaturas:

BH *Brief über den Humanismus*

En GA 9. *Wegmarken*.

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

[*Carta sobre el Humanismo*. En *Hitos (1919-1961)*.

Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid, Alianza, 2007].

BZ *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*

En GA 64. *Der Begriff der Zeit (1924)*.

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

[*El concepto de tiempo (Conferencia de 1924)*.

Tr. R. Gabás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2006].

- EM** *Einführung in die Metaphysik.*
GA 40. *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935).
Ed. P. Jaeger.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
[*Introducción a la metafísica.*
Tr. A. Ackermann. Barcelona, Gedisa, 2003].
- FT** *Die Frage nach der Technik*
En GA 7. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Klostermann. Frankfurt am Main, 2000.
[*La pregunta por la técnica.* En *Conferencias y artículos* (1936-1953).
Tr. E. Barjau. Barcelona, Serbal, 2001].
- NGS** *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat.*
En DENKER, A. y ZABOROWSKI, H. *Heidegger Jahrbuch* 4.
Freiburg im Breisgau, Karl Alber, 2010.
[*Naturaleza, Historia, Estado.*
Tr. J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2018].
- SuZ** *Sein und Zeit.*
Tübingen, Niemeyer, 2006
[*Ser y tiempo,*
Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2009].
- WM** *Was ist Metaphysyk?*
En GA 9. *Wegmarken.*
Ed. F.-W. von Herrmann.
Klostermann. Frankfurt am Main, 2004.
[*¿Qué es Metafísica?*. En *Hitos* (1919-1961).
Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid, Alianza, 2007]

- WP *Was ist das, die Philosophie?*
En GA 11. *Identität und Differenz* (1955-1957).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Klostermann. Frankfurt am Main, 2006.
[*¿Qué es la filosofía?* (1955).
Tr. J. Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2004].
- ZS *Zollikoner Seminare*
Ed. Medard Boss.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.
[*Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas.*
Tr. A. Xolocotzi. Morelia, Jitajánfora, 2007].

Los otros textos de Heidegger a los que aludiremos serán señalados con su número de volumen correspondiente en la *Gesamtausgabe* (GA).

1. En torno a Heidegger y la política

En la película *Irrational Man*², el protagonista, un profesor de filosofía con una crisis existencial, al ser interrogado por sus planes para la noche del sábado dice: “Me disponía a seguir trabajando en un libro sobre Heidegger y el fascismo, pero no sé si el mundo necesita de otro libro más sobre Heidegger y el fascismo”. Este es el mismo planteamiento que nos proponemos con el presente trabajo. Existen suficientes textos sobre el tema para que nosotros queramos añadir uno más a la lista. En su lugar pretendemos exponer cómo hay en Heidegger un sentido de *lo político* más allá de “*la política*”, más allá del nazismo y de cualquier otra materialización efectiva, política. Pero, sin embargo, es necesario, a fin de plantear el tema, exponer en un primer momento las conexiones políticas de Heidegger para clarificar en qué terreno estamos y el porqué tenemos que salir de él.

Por eso, el cometido de este primer capítulo es establecer las presuntas conexiones que el pensamiento de Heidegger puede tener con la política, entendida ésta en su concepción habitual. Por todos es sabido la adhesión de Heidegger al nazismo y cómo trató de hacer política desde el Rectorado con el fin de llevar a cabo una reforma en la Universidad. Es por ello que aquí trataremos una serie de hechos esenciales de carácter biográfico que inciden en la

² *Irrational Man*. Woody Allen. EE.UU., 2015

política. También destacaremos una suerte de corriente (o corrientes) que ha(n) incidido en la posibilidad de una teoría política a partir de Heidegger y que puede(n) suponer una suerte de precedente para la elaboración de nuestro trabajo.

1.1. Heidegger, la política y el nazismo

La tarea que nos proponemos en este trabajo es la de elaborar una propedéutica que lleve a una política de mínimos a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Pero hablar de Heidegger en términos políticos, nos obliga a no pasar por alto su biografía. Sabemos de su adscripción al nazismo y este suceso es recurrente para aquellos que hablan de Heidegger, ya sea en libros biográficos³, en historias generales de la filosofía, enciclopedias y diccionarios⁴, o

³ Muchas son las biografías de Heidegger y muchas de ellas se centran en el vínculo con el nazismo. Por hacer referencia a alguna, la biografía de Hugo Ott tiene especial incidencia en el tema (*Martin Heidegger*. Frankfurt, Campus Verlag, 1988), aunque tampoco podemos dejar de lado la biografía de Rüdiger Safransky (*Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Munich, Carl Hanser Verlag, 1994) o la crónica que realiza Ángel Xolocotzi (*Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2013), que también inciden en la importancia de este hecho en la trayectoria vital del pensador que sirve de base a nuestro trabajo.

⁴ El *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora señala que durante el rectorado “pareció adscribirse al nazismo” (*Diccionario de Filosofía*. Vol. 2. Barcelona, Ariel-RBA, 2004; Entrada “Heidegger, Martin”. p. 1591). Hottois también alude a que Heidegger sentía por el nazismo “una simpatía de la que nunca se disculpará públicamente” (*De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. Bruselas, De Boeck & Larcier, 1997). Abbagnano alude a un Heidegger ajeno a la cultura oficial de la época del nazismo a pesar de que se ha tratado de ver en su puesto como rector de Friburgo y en su discurso de toma de posesión una adhesión al movimiento nacionalsocialista (*Storia della filosofia*. Vol. III *La filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e XX*. Turín, UTET, 1993). Por último hacemos referencia a Lechte, quien en

en internet⁵. El lector de Heidegger puede sorprenderse de que este hecho se acentúe con profusión, puesto que la obra del pensador de Friburgo gira en torno al intento de dilucidar el sentido del ser, un tema que no parece tener nada que ver con un planteamiento político, ni de corte nacionalsocialista ni de otro tipo, sino que, más bien, los escritos de Heidegger, a primera vista, no aluden a la política sino en contadas ocasiones⁶ y de manera bastante oscura y equívoca. Una lectura profunda de la narración biográfica y de ciertos pasajes

su análisis de las figuras más relevantes de la filosofía de la actualidad, incide, en las breves líneas biográficas sobre Heidegger, en el vínculo que tuvo con el nazismo (*Fifty key contemporary thinkers. From Structuralism to Post-Humanism*. Londres, Routledge, 2007).

⁵ El lugar de referencia en internet para cualquier vistazo rápido a un autor es la Wikipedia. La página de la Wikipedia de Martin Heidegger (https://es.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger. Consulta, 12/04/2016) hace especial incidencia en el tema, pero basta con escribir “Martin Heidegger” en cualquier buscador para que salgan bastantes webs que toman como referente biográfico la adscripción al nazismo.

⁶ Se reconocen generalmente como textos propiamente políticos de Heidegger, el discurso del rectorado de 1933, *Die Selbstbhauptung der deutschen Universität*, (GA 16, ss. 107-117), las reflexiones de 1945 sobre su labor como rector en 1933-1934, *Tatsachen und Gedanken* (GA 16, ss. 372-394) y la entrevista para el semanario *Der Spiegel* realizada en 1966 y publicada al fallecer Heidegger en 1976, “*Nur noch ein Gott kann uns retten*” (GA 16, ss. 652-683). Estos tres textos son considerados por Ramón Rodríguez más que como textos políticos, como textos acerca de la Universidad, por lo que su interpretación es que en Heidegger el interés por la política se deriva de un intento de reforma de la Universidad (v. RODRÍGUEZ, R. *Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?*. Estudio preliminar a HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 2009). Por otro lado, Heidegger en su papel de Rector durante el nazismo, hizo varios llamamientos a la comunidad universitaria que pueden interpretarse como escritos políticos (casi todos reunidos en GA 16) así como alusiones en sus obras principales que pueden dar lugar a interpretaciones políticas. Por nuestra parte, no vamos a centrarnos en esos llamamientos rectorales pero sí nos apoyaremos para nuestro propósito en diversas alusiones que buscaremos clarificar en este trabajo.

de sus obras, alguna incluso no exenta de polémica, nos demostrará que en Heidegger sí hay un contenido político, en tanto que lo que designamos como “*lo político*” presupone la convivencia con los otros. *La política* no es sólo la administración de lo civil y la organización de lo gubernamental, sino que tiene como base la alteridad, los otros que comparten mi mundo, esto es, *lo político*. Podemos apoyarnos para esto en lo que Heidegger señala en el quinto parágrafo de *Sein und Zeit* cuando menciona que la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía, la historiografía y *la “política”* han indagado en el estudio de la existencia en función de su comportamiento, posibilidad y destino⁷. Que estas teorizaciones o disciplinas estén sin entrecomillar y *la “política”*, sin embargo, sí esté resaltada con comillas, sugiere que Heidegger es consciente y consecuente con que el planteamiento que se hace de *la política*, entendida en su forma vulgar, esto es, *la política* como campo de estudio, es una teorización supramundana que se encuentra en un nivel bastante distinto de *lo político* como mera convivencia, como algo que está dado de facto en la existencia misma, porque siempre estamos con otros. Es llevar a cabo una diferenciación fundamental entre teoría y praxis que, si bien Heidegger mismo trata de superar esta distinción propiamente moderna, provisionalmente la emplearemos a fin de clarificar el porqué del entrecomillado de *la “política”*, porque, al fin y al cabo, seguimos presos del lenguaje de la metafísica y no estamos preparados para escapar de él.

Cuando acudimos al DRAE, las dos primeras acepciones del término política son las siguientes: 1-Perteneciente o relativo a la *doctrina política* y 2-Perteneciente o relativo a la *actividad política*⁸ (las cursivas son mías). Que el DRAE diferencie entre teoría y praxis nos da la pista sobre lo que la interpretación vulgar entiende de la

⁷ v. SuZ. s. 16, p. 37.

⁸ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA. *Diccionario de lengua española*. 23^a ed. Madrid, Espasa, 2014. Entrada “político/a”.

política. Que Heidegger entrecomille la “política” como teorización implica que hay una suerte de política más allá de esa teoría. ¿Una praxis? Evidentemente, pero no como una praxis aislada. Como veremos, lo que Heidegger entiende por lo político, del mismo modo que sucede con la ciencia, para comprenderla no basta con acudir a una teorización supraterrenal sino que hay que vivenciarla *de facto*. Del mismo modo que las demostraciones de la ciencia moderna exigen una experimentación⁹, puede suponerse que Heidegger creyera en un primer momento que lo político necesita de una posibilidad vivenciada, de una praxis política. Pero esta praxis política no es una mera aplicación, sino que implica más bien una construcción teórica a partir de lo propio vivenciado. En el fondo es retomar el espíritu del experimento observacional griego, es retomar la *έμπειρια* aristotélica en tanto que observación de las cosas en sí mismas, en este caso de la política, y sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes, una observación distinta al experimento de la ciencia moderna, el cual comienza en base a teorizaciones que marcan el rasgo fundamental de la observación¹⁰. De ahí que Heidegger se adhiriera al nazismo, puesto que su pretensión era construir esa nueva política a partir de una praxis nueva, más allá de la práctica política sustentada en viejas teorías políticas.

Que Heidegger no haya sistematizado una filosofía práctica, en el sentido de haber expuesto una teoría ética o una política explícita, no se debe a que no la haya problematizado. Más bien, su esfuerzo es la reconstrucción de una ética y política originarias fundadas en una ontología. A este respecto, Heidegger representa la cuestión de la política en una praxis que es una ontología en sí misma, y que, a su vez, alberga la pregunta por el ser, que es el motor de

⁹ GA 5. s. 74, p. 67.

¹⁰ Ib. p. 75, p. 68.

todo su pensamiento¹¹. Esa praxis está vislumbrada en el concepto del “cuidado” (*Sorge*), presente en *Sein und Zeit*, por lo que esta obra podría llegar a ser considerada como un tratado político de Heidegger¹², aunque a nuestro juicio, es más bien una propedéutica de la existencia, la cual se presta a una deriva hacia *lo político*, entendido en su sentido más primordial, desde la vida en comunidad. De este modo, el sentido de la deconstrucción óntica desplegada en dichas obra, en ese sentido político, sería la que debiera realizarse a partir del *das Man*, el modo impropio de la existencia que adquiere su culmen en la sociedad moderna y en su extremo semblante de la democracia tardoparlamentarista. Sin embargo, *Sein und Zeit* también forma parte de la historia de la metafísica para el Heidegger posterior a la *Kehre*, por lo que dicha obra forma parte del fracaso¹³ de la pretensión desde esa metafísica de una teorización pura de la política frente a una praxis de la misma, suponiendo esa teoría pura un fundamento ulterior a la propia praxis.

Heidegger mismo cayó en el error moderno de buscar un fundamento teórico a la praxis política. Quiso hallar en la ontología el fundamento de la política, presentando al ser como eso ulterior a la praxis. Por ello, para comenzar, no podemos sino hacer alusión de antemano al tema de la adhesión al nazismo de Heidegger, independientemente de la ola de estudiosos que se muestran a favor o en contra de que ese hecho tenga relevancia en el pensamiento heideggeriano o esté ya de por sí inserto el nazismo en su filosofía, porque supone un intento político, con mayor o menor fortuna, del propio Heidegger que, de algún modo, liga su pensamiento a una praxis política efectiva. De ahí la importancia de aludir a esa

¹¹ v. GONZÁLEZ VARELA. N. *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt (Barcelona), Montesinos, 2017. p. 19.

¹² v. Ib.

¹³ v. KOMMERELL. M. *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1949*. Olten, Jens, 1967. p. 405.

adhesión, aun cuando sólo sea una reseña biográfica del pensador de Friburgo. Si bien nuestro propósito último no pretende aportar más datos a una polémica que parece no tener fin, sin embargo, tenemos que mencionar el tema para establecer unas bases previas que nos proporcionen una especie de *Grund*, un suelo sobre el que asentar nuestro intento para proponer la posibilidad de una política de mínimos en el pensamiento de Martin Heidegger que, a su vez, sea la base de la posibilidad de una auténtica izquierda heideggeriana.

Entonces, habrá que señalar la primera impresión que recibimos al hacer frente a su biografía: nos encontramos con un Heidegger político visto por los especialistas como un nazi. Hay intentos de defender a ese Heidegger de los años treinta del siglo pasado ante tales acusaciones¹⁴, pero siempre desde la postura de un error de interpretación, por parte de Heidegger, de lo que era el nazismo, error que supo rectificar y que por eso se apartó, no volviendo a tocar el tema de la política. Pero, sobre todo, lo que nos encontraríamos, si analizáramos el debate en torno a la participación política de Heidegger, son voces que critican esta adhesión; son más aquellos que quieren poner a Heidegger en la picota al acusarlo de que en su propia filosofía podemos encontrar una llamada al nacionalsocialismo como el único movimiento político, la única revolución que persigue una vuelta al redil del ser, de la que la Modernidad se ha desviado¹⁵.

¹⁴ Por ejemplo, algunos intentos de defensa son los de Marcel Conche (*Heidegger par Gros temps*. París, Cahiers de L'Egare, 2004), o Philippe Lacoue-Labarthe (*La fiction du politique*. París, Bourgois, 1988).

¹⁵ Los detractores más relevantes del pensamiento heideggeriano por considerarlo nazi son Victor Farías (*Heidegger et le nazisme*. París, Verdier, 1987) y Emmanuel Faye (*Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. París, Livre de Poche, 2007), pero más recientemente, con la publicación de los *Cuadernos Negros* (GA 94-95-96) la polémica ha vuelto a brotar y se ha ampliado, sobre todo por la implicación en la misma de Peter Trawny, editor de dichos volúmenes de la GA heideggeriana (TRAWNY, P. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2015).

Nosotros tocaremos esta polémica brevemente, puesto que nuestro cometido no es elaborar una crónica que afirme o desmienta la participación de Heidegger en el nazismo. Nuestro cometido es filosófico y no histórico, pero para hablar de Heidegger hemos de aludir a su biografía y al hacerlo debemos exponer cierto panorama de esta polémica, así como las palabras del propio Heidegger a este respecto¹⁶.

1.1.1. La filosofía como camino. Una breve nota biográfica.

Hablar de Martin Heidegger no es hablar sólo de una de las más importantes figuras del pensamiento alemán del siglo XX, sino de la historia universal de la filosofía. Nacido en 1889 en Meßkirch, a un centenar de kilómetros de Friburgo de Brisgovia -ciudad donde fallece ochenta y siete años después, en 1976- pasa la mayor parte de su vida en esta zona boscosa y montañosa del sudoeste de Alemania. De familia católica, su vida estuvo vinculada desde muy joven a la academia, y cuando decimos academia queremos hacer referencia a la Universidad de Friburgo, donde estudió y luego ejerció como docente prácticamente toda su vida, salvo unos años, a mediados de la década de los años veinte del siglo pasado, cuando impartió sus lecciones en la Universidad de Marburgo.

La vida de Heidegger presenta dos hechos que se consideran fundamentales a la hora de tratar su biografía. Por un lado, tenemos el vínculo al nazismo y el silencio posterior al respecto tras la II Guerra Mundial, que como hemos señalado anteriormente ha dado tanto que hablar. Siendo una figura ya consagrada de la filosofía y del pensamiento alemán y un profesor de prestigio en el

¹⁶ Nos referimos a los textos posteriores a la época del nazismo en los que Heidegger se excusa. A este respecto, véase GA 16.

mundo académico, aceptó ser rector de la Universidad de Friburgo durante el régimen del NSDAP, el Partido Nacional-Socialista de los Trabajadores Alemanes, al que estuvo adherido hasta la ilegalización de éste y la caída de Alemania en la II Guerra Mundial¹⁷. Esta adscripción, como ya hemos señalado, y el hecho de que no se arrepintiera públicamente de este vínculo, suele aparecer en todos los textos en los que se alude a Heidegger, causando problemas a la hora de diferenciar su vida de su pensamiento. Por otro lado, el segundo hecho fundamental, que podemos destacar en esta breve nota biográfica, es la compra por parte de Elfriede, la esposa de Heidegger, de un terreno en la Selva Negra, concretamente en Todtnauberg, en las proximidades de Friburgo, donde construye una cabaña en la que redactaría prácticamente la totalidad de su obra. Y señalamos obra, en singular, y no obras.

De muchos pensadores podríamos decir que sus trabajos vienen a corroborar un mismo sistema, que todo lo que escribieron o presentaron vinieron a constituir una obra, pero podemos también decir que esos distintos trabajos son obras independientes, temáticamente separadas, que constituyen un único sistema, su obra. Pero en Heidegger no. Él mismo ha planteado su obra como un camino, su trabajo filosófico no es un sistema como tal, sino una serie de etapas que hay que recorrer para desvelar la pregunta fundamental a la que trata de responder su filosofía, a saber: la pregunta por el ser. La novedad que aporta *Sein und Zeit* al panorama filosófico de finales de los veinte es que aúna la fenomenología de Husserl con el estudio del sí mismo a través de la existencia, que había comenzado a despuntar con las ideas de Kierkegaard que flotaban en el ambiente cultural europeo. *Sein und Zeit*, al igual que toda la obra de Heidegger, tiene como guía la pregunta por el ser.

¹⁷ Aunque Heidegger dimitiese de su cargo de rector, siguió pagando las cuotas del partido. cfr. WOLIN, R. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Jersey City, Princeton University Press, 2001. p. 36.

Pero ¿qué pasa cuando se pregunta por el ser? César Moreno lo expone bien en su estudio sobre los fenomenólogos:

Todo filósofo debiera por una vez en la vida dejarse retar por la *angustia* que todo abismamiento *por el ser* provoca (*ser* que es finitud, tiempo, mortalidad), como una ocasión que sería necio pasar por alto: la lúcida conciencia de *existir*, confrontados al *drama humano*¹⁸.

El ser provoca angustia. Heidegger, frente a lo que decían los antiguos, nos muestra que la tónica de la filosofía no es el asombro, sino la angustia, no es ya la sorpresa, sino lo sobrecogedor. La angustia del existir es la que ha originado el pensar. A partir de Heidegger, esa angustia ha movilizado todo el pensamiento en el siglo XX. En la modernidad no había lugar para el angustiarse, lo importante era la verdad de la ciencia y, teniendo a ésta como base, había que buscar un modelo que permitiese la aprehensión de la realidad. Pero la respuesta que busca el hombre, el filósofo, tras la catástrofe, no tiene nada que ver con el mundo objetual, sino consigo mismo. El problema no está en el mundo ajeno en el que vivo, sino en aquél que habita un mundo del que no puede desprenderse, del que no puede cambiar de casa porque ésta va consigo. Esta pregunta por el ser sólo puede responderse a partir de la deconstrucción de la metafísica tradicional, que ha condicionado esa pregunta y la ha transformado en la búsqueda de un ente llamado “ser” frente al ser mismo¹⁹. Así, todo su pensamiento tiene como misión última esa pregunta, pregunta que sale desde sus primeras obras hasta el

¹⁸ MORENO MÁRQUEZ. C. *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid, Síntesis, 2000. p. 17.

¹⁹ Existe la controversia acerca de si el pensamiento de Heidegger, a pesar de no llevar a cabo un desarrollo de su filosofía en un sistema cerrado, es unitario o, por el contrario, hay un primer y un segundo Heidegger. Esta controversia es propia de investigadores de Heidegger y no alcanza al gran público como la de si fue o no nazi. Con respecto a este debate, es muy interesante la síntesis del mismo

final, en la nada desdeñable cifra de ciento dos volúmenes en la que están proyectados sus escritos completos. La pregunta por el ser es la temática básica de la misma.

De este modo, todo su pensar se entiende como un camino²⁰, y para poder alcanzar una respuesta a la pregunta por el ser, hay que tomar ese camino, un camino que supone la tarea de la búsqueda del sentido del ser, pero también, a la vez, ir desbrozando lo que la tradición filosófica de la metafísica ha ido añadiendo de manera errónea a esa cuestión del sentido del ser. La filosofía como camino, que así es como la entiende Heidegger para desvelar la pregunta por el ser, resulta corroborada por él mismo una y otra vez en el sentido de que su trabajo fundamental, *Sein und Zeit*, es una introducción a lo que vendrá después a lo largo de su recorrido filosófico. Y sin embargo, *Sein und Zeit* quedó inconcluso. Sólo fue escrita una tercera parte de lo que Heidegger tenía proyectado²¹. El porqué de este hecho se debe a ese carácter de camino que toma su filosofía y al final de *Sein und Zeit* este camino no tiene continuidad. Heidegger considera, con posterioridad a la redacción de esa obra, que el abandono de la metafísica no ha sido posible en la misma, puesto que también está dentro del lenguaje de la metafísica tradicional al

que realiza Manuel Sacristán (SACRISTÁN LUZÓN, M. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica, 1995. pp. 146 y ss.).

²⁰ La idea de “camino” está implícita en muchos aspectos del pensamiento de Heidegger y en su obra hace alusiones a su pensar como “camino” (*Weg* en alemán). Además de emplear el concepto “camino” o vincular a dicho concepto muchas de sus obras (como por ejemplo *Holzwege*, *Wegmarken* o *Unterwegs zur Sprache*), también su propia biografía intelectual, que realiza bajo su tutoría Otto Pöggeler, recoge el citado concepto de “camino” (PÖGGELE, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1983).

²¹ En el parágrafo 8 de *SuZ*, Heidegger expone su plan, en el que incluye una segunda parte que nunca llegará a escribir. A este respecto puede verse el trabajo de F.-W. von Herrman *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”*. (Frankfurt am Main, Klostermann, 1991).

ser algo precursor²². A partir de ahí, se produce un giro (en alemán *Kehre*) en su pensamiento, pero este giro no es una obra nueva, un pensamiento distinto, sino un giro en el camino de su pensar, una etapa más de ese camino.

Se ha interpretado ese giro, la *Kehre*, como una cesura entre dos períodos de Heidegger, una consideración que no era muy del agrado del pensador de Friburgo, quien creía absurda la interpretación de una primera y una segunda filosofía, alegando que todo su pensamiento no era más que un mismo camino²³. De esos dos momentos, el primero señalaría la importancia radical de la analítica existencial como un prolegómeno para replantear la pregunta por el ser, pregunta sepultada por la tradición metafísica a pesar de ser su pregunta fundamental, mientras que el segundo desarrollaría la historia del ser, que llevaría a la comprensión de los vínculos entre el modo en que la pregunta por el ser ha sido planteada en la tradición y la historia efectiva de Occidente. De este modo, el segundo periodo se caracteriza por un estudio de la historia de la metafísica como el proceso de un olvido de ser y una inevitable caída en el nihilismo, mientras que *Sein und Zeit*, la obra fundamental del primer periodo, aborda la pregunta por el ser a partir de un estudio sobre la existencia.

Con esto tenemos un esbozo general de la vida de Heidegger. Al tratarse de un pensador de envergadura se han publicado varias biografías²⁴ y numerosos estudios. Nosotros no vamos a hacer una reconstrucción histórica de lo que supuso el vínculo de Heidegger con el nazismo y en las circunstancias en las que se dio, puesto

²² v. BH. s. 329, p. 271.

²³ PÖGGLER, O. op. cit. También es interesante la desmitificación de esta idea de dos “Heideggers” cronológicos que lleva a cabo Arturo Leyte (*Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005).

²⁴ A este respecto ya hemos señalado diversas biografías en las primeras notas al pie.

que nuestro interés es desarrollar una política de mínimos a partir de su pensamiento. Esto es, también nosotros, al igual que Heidegger, vamos a intentar elaborar nuestra propia pregunta, por lo que tomaremos la cuestión del ser (y el estudio que de ella hace Heidegger, así como la terminología empleada para ello) como la herramienta base para nuestra tarea.

1.1.2. 3.125.894: La polémica con el nazismo

Señalamos que uno de los hechos fundamentales de la biografía heideggeriana es su adhesión al nazismo, un hecho incuestionable hasta el punto de que poseemos su número de afiliación al partido: el 3.125894²⁵. La cuestión que nos sale al paso es lo que llevó a Heidegger a tomar esta decisión, si veía en este movimiento algo que reflejara su concepción política y si ésta tenía algo que ver con su pensamiento. El hecho es que Heidegger se adhiere al nazismo en 1933 y permanece en el partido hasta que es disuelto al fin de la II Guerra Mundial, en 1945. Posteriormente a esta fecha, Heidegger se excusa de su participación en dos textos. El primero es *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken*²⁶. Dicho texto fue escrito para justificar su actuación como rector de la Universidad de Friburgo durante el nazismo y en él expone los hechos que le llevaron a aceptar el cargo en 1933 y a presentar su dimisión un año después por la “divergencia insuperable entre la concepción nacionalsocialista de la Universidad y la ciencia, y la mía”²⁷ y “la incompatibilidad de mi filosofía con la visión nacionalsocialista del

²⁵ cfr. XOLOCOTZI, A. op. cit. p. 111.

²⁶ v. GA 16, ss. 372-394.

²⁷ “Daß ein unüberwindlicher Zwiespalt bestehে zwischen der nationalsozialistischen Auffassung von Universität und Wissenschaft und der meinigen”. Ib. s. 388 , p. 40.

mundo”²⁸. El otro texto es una entrevista que concedió al periódico *Der Spiegel* con la condición de revisar el texto y que no se publicara hasta su muerte²⁹. En este segundo documento, Heidegger vuelve a exponer lo dicho en *Das Rektorat*, a saber, que su pensamiento nada tenía que ver con el nazismo. En estos dos textos se expone esa versión oficial de los hechos que da Heidegger. A partir de ellos se toma su adscripción como algo marginal que no empaña su papel como una de las grandes figuras filosóficas del siglo XX. Pero en los últimos años la cosa ha cambiado y han vuelto a surgir publicaciones que pretenden reavivar una polémica que yacía dormida. El primero que tras la muerte de Heidegger vuelve a poner sobre la palestra el vínculo entre éste y el nacionalsocialismo es Victor Farías con *Heidegger et le nazisme*³⁰. En dicho libro, la riqueza del pensamiento de Heidegger pasa a un segundo plano, destacándose su nazismo, que es lo que llama la atención de los medios generalistas y no la fuerza del de Friburgo como pensador. Esto se debe a que el nazismo resulta fascinante como objeto de estudio al haber quedado reducido a un movimiento del horror, siendo despojado de todo contenido político en la actualidad (si bien dicho contenido político pudiera ser cuestionable)³¹.

Tras el revuelo provocado por el libro de Farías es difícil aportar algo novedoso a la crónica biográfica de Heidegger de los años treinta del siglo pasado sin caer en la mera opinión. Farías publica datos que vinculan al filósofo de Friburgo con el nazismo más allá de lo que cuenta el propio Heidegger acerca de su periodo en el Rectorado, pero también evita datos intencionadamente que han

²⁸ “Der wohl auf der Unvereinbarkeit meiner Philosophie mit den nationalsozialistischen Weltanschauung beruhe”. Ib.

²⁹ v. GA 16. ss. 652-683.

³⁰ FARÍAS. V. op. cit.

³¹ cfr. RODRÍGUEZ, R. op. cit. p. X (num. latina).

puesto de relieve otros autores como Xolocotzi³² o Conche³³. Así surgen dos bandos respecto de la cuestión de si existe afinidad entre el pensamiento de Heidegger y el nazismo. Entre “el bando de los partidarios ciegos y el de sus oponentes (a veces igualmente ciegos) existe una profunda fisura”³⁴, y así surgen heideggerianos como Xolocotzi y Conche y antiheideggerianos como Farías o Faye³⁵, que sacan a la luz testimonios y opiniones sobre la supuesta participación o no de Heidegger en la locura nazi, desviando la atención del entramado filosófico que alberga su pensamiento y centrándose en la habladuría alrededor de un hecho histórico controvertido. Actualmente estamos lejos de dar carpetazo definitivo a la cuestión de si Heidegger fue o no nazi. Se ha debatido mucho en los treinta últimos años y la cantidad de opiniones que ha suscitado el vínculo de Heidegger con el nazismo y, sobre todo, la reciente publicación de los *Schwartze Hefte* de Heidegger fomentan este debate.

Los *Schwartze Hefte* son una serie de cuadernos que recogen las reflexiones de Heidegger durante los años treinta, los años de la adscripción al nazismo y en los que está en posesión del cargo de rector de la Universidad de Friburgo. Dichos cuadernos han sido publicados en la *Gesamtausgabe* en los volúmenes 94, 95 y 96, en una edición al cuidado de Peter Trawny. Su aparición ha sido polémica porque en ellos hay una serie de pasajes en los que Heidegger critica abiertamente al judeocristianismo, al que considera heredero del platonismo y germen de la decadencia de Occidente, y que pueden interpretarse como vinculados a un pensamiento nacionalsocialista y antisemita. Ejemplo de ello es cuando señala que “el judío es carente de mundo”³⁶, una afirmación que no supone

³² v. XOLOCOTZI, A. op. cit.

³³ v. CONCHE, M. op. cit.

³⁴ MARTÍN, B. “Filosofía y Poder”. En *Archipiélago*. N° 5. 1990. p. 64.

³⁵ v. FAYE, E. op. cit.

³⁶ GA 95. s. 9.

una posición antisemita, sino la interpretación de un modo de existencia, pero que fuera del entramado de su pensamiento puede generar controversia. El propio Trawny ha fomentado esta imagen publicando un título propio³⁷ que incide en el presunto antisemitismo de Heidegger y al que han sucedido multitud de textos que se suben al carro de la crítica a Heidegger de igual modo que sucedió con la publicación de la obra de Farías casi treinta años antes.

El lector de Heidegger que quiera mantenerse al margen de la polémica de su participación en el nacionalsocialismo, no dejará de acordarse de otras críticas al judeocristianismo en la tradición occidental, como las que Marx³⁸, Nietzsche³⁹ o Freud⁴⁰ llevan a cabo en su obra. Heidegger toma el relevo en su crítica a la civilización moderna como heredera de ese judeocristianismo, sobre todo a partir de Nietzsche, a quien estudia durante los años en que se escriben los citados *Schwartze Hefte*⁴¹.

³⁷ TRAWNY, P. op. cit.

³⁸ Marx señala “La religión es el opio del pueblo (Sie ist das Opium des Volks)” en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW1). (Berlín, Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED, 1980).

³⁹ Muchas son las obras en las que Nietzsche elabora su crítica al judeocristianismo. Tomemos, por ejemplo, la más radical, que es la llevada a cabo en *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum* (Berlín, Holzinger, 2013).

⁴⁰ Tomemos los textos de Freud en abierta guerra con la religión de *Die Zukunft einer Illusion* (Frankfurt am Main, Fischer, 1974), *Totem und Tabu* (Frankfurt am Main, Fischer, 2000), *Das Uebenhangen in der Kultur* (Frankfurt am Main, Fischer, 1997) o *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Frankfurt am Main, Fischer, 1999).

⁴¹ Los escritos correspondientes a *Nietzsche* (GA 6.1 y GA 6.2), el trabajo de Heidegger sobre el pensador de Röcken que van de 1936 a 1946, así como las lecciones que imparte en Friburgo desde 1936 a 1945 tienen la lectura de Nietzsche como fundamento de las mismas. Los *Schwartze Hefte* están fechados de 1931 a 1941.

Y aunque la crítica de Heidegger a la tradición judeocristiana es vista por algunos como un ejemplo de antisemitismo inserto en su filosofía y, por consiguiente, de la estrecha relación que hay entre el nacionalsocialismo y el pensamiento del autor de *Sein und Zeit*⁴², quisieramos señalar que, para Heidegger, los judíos no son la base del problema. Matizamos: no son los judíos como tales, sino el judaísmo, que junto con el platonismo establecen las bases de lo moderno. Si los judíos fueran un problema para Heidegger, no habría acogido a tantos discípulos judíos como Arendt, Löwith o Jonas entre otros⁴³.

Pero está lejos de nuestro propósito declarar aquí a Heidegger culpable o inocente de manera definitiva y categórica. Nuestro trabajo es el de dar lugar a una reflexión sobre lo político a partir del pensamiento heideggeriano y de analizar lo que en su trabajo hay en relación con la política y con la vida en comunidad. Los aspectos biográficos de Heidegger han de pasar a un segundo plano y no debemos entrar en una polémica que vincula su pensamiento con el de Hitler y no con el de Nietzsche.

1.2. Los precedentes de una política heideggeriana

Nuestro cometido es la elaboración de una política de mínimos con base en el pensamiento de Heidegger. Ha habido varios intentos de

⁴² Ejemplo de ello es el pronunciamiento de filósofos en la prensa generalista como Luís Fernando Moreno Clarós (“Frustración y antisemitismo. Los cuadernos negros de Heidegger” en *Letras Libres 160: El nuevo desorden mundial*. Enero de 2015, o “Heidegger, el pensador desilusionado” en *EI País, Babelia*. 26 de Octubre de 2015) o Rosalía Sánchez (“La doble cara nazi y antijudía de Heidegger” en *EI Mundo*, 11 de Marzo de 2014).

⁴³ Sobre la relación de Heidegger con sus discípulos judíos y lo que hay en la filosofía de éstos por influencia de Heidegger, véase WOLIN, R. op. cit.

elaborar una teoría política a partir de él, más allá de los vínculos con el nazismo. Estas teorías podrían agruparse en lo que podríamos denominar una izquierda heideggeriana⁴⁴, del mismo modo que Marx y el resto de jóvenes hegelianos buscaron una concepción política asentada en la dialéctica de Hegel⁴⁵, originando la izquierda hegeliana frente a la hipótesis, auspiciada por el propio Hegel⁴⁶, de la consumación de la dialéctica y con ello de la historia en la sociedad prusiana decimonónica⁴⁷. Podríamos hablar también de una derecha heideggeriana, que toma a Heidegger, tal vez, como un referente de la consumación de la metafísica, centrándose en los aspectos de la superación del subjetivismo y en diversos factores

⁴⁴ El término izquierda heideggeriana es empleado por Peter Sloterdijk en su *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main, Shurkamp, 1983). Pero hay otros autores que toman a Heidegger como un referente a partir del cual elaborar una crítica de izquierdas como son el italiano Giovanni Vattimo o el francés Jacques Derridà. A ellos y sus discípulos nos referimos cuando hablamos aquí de pensadores de la izquierda heideggeriana.

⁴⁵ cfr. FERRATER MORA, J. op. cit. Vol. 2 Entrada “Hegelianismo”. p. 1585 y ss.

⁴⁶ v. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1952; y *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo, Meiner 1968.

⁴⁷ Los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda eran un grupo de profesores y estudiantes de la Universidad Von Humboldt de Berlin que, en muchos casos, fueron alumnos de Hegel. Los miembros de este grupo pensaban que la dialéctica hegeliana no llegaba a un punto en que se consumase definitivamente, sino que la historia futura aun deparaba muchos procesos dialécticos de la misma índole que lo expuesto en el pensamiento hegeliano pero con la característica de que la “nueva” dialéctica partía de la crítica y culminaba en la revolución. Frente a la derecha hegeliana, que pretendía adecuar el sistema hegeliano a la teología cristiana, los hegelianos de izquierda partían de la crítica a la teología y aspiraban al cambio social. Entre ellos se destacaron Strauss, Feuerbach, Engels y, sobre todo, Marx. A este respecto puede consultarse las obras de Sidney Hook *From Hegel to Marx* (Michigan, University of Michigan Press, 1966) y la de Karl Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* (Hamburgo, Meiner, 1995).

fenomenológicos⁴⁸, pero nuestro debate no es si cabe la posibilidad de una izquierda o derecha heideggeriana del mismo modo que tiene lugar en el hegelianismo.

Hablar de lo político en Heidegger implica una serie de riesgos y presupuestos. Estos últimos tienen que ver, en nuestro caso, con lo que tradicionalmente se ha asociado a las concepciones políticas de izquierda, a saber, la defensa de la igualdad social y la democratización del sistema por el que se rige la convivencia, al igual que la crítica al capitalismo que subyace a esta posición política en la sociedad contemporánea⁴⁹. Los riesgos que se corren es la confusión o identificación de nuestro trabajo con esos teóricos de la izquierda heideggeriana. Pero nuestro cometido no persigue lo mismo que esos teóricos. Reconocemos, sin lugar a dudas, su mérito, pero no creemos que estén elaborando una ontología de *lo* político de claro sesgo heideggeriano. Y, si bien hay una serie de factores de los cuales disentimos, también es cierto que cumplen los presupuestos que citábamos como necesarios para una concepción de izquierda: defensa de la igualdad y crítica del capitalismo. Si nos basamos en estos presupuestos, es legítimo denominarlos izquierda heideggeriana, pero sin embargo, no llevan a cabo una ontología de *lo* político en cuanto tal.

Más bien, estos pensadores toman de Heidegger una serie de ideas de las que parten para elaborar una crítica a la cultura, una *kulturkritik*, pero no se plantean *lo* político en cuanto tal a partir de él, sino que su concepción política viene dada por otros autores “clásicos” de la izquierda política, como Marx, Lenin o Althusser.

⁴⁸ Como no es nuestro campo de estudio y los filósofos que podrían considerarse dentro de esta perspectiva de “derecha heideggeriana” no han despertado nuestro interés filosófico, no nos atrevemos a considerar ni teorías ni intereses de estos pensadores.

⁴⁹ cfr. BOBBIO, N. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma, Donzelli, 2009.

Puede deberse, quizás, al prejuicio de la adhesión de Heidegger al nazismo. Y aunque estos teóricos han tratado de sacar a Heidegger de ese espectro filofascista, lo han hecho a partir de la grandeza de una filosofía guiada por la pregunta por el ser y por la crítica implícita al mundo moderno, pero no partiendo de la posibilidad de que en Heidegger se encuentre una base desde la que se pueda elaborar una teoría de la convivencia y la posibilidad de una democracia radical a partir de unos presupuestos ontológicos.

Es por eso, que es nuestra intención apartarnos de ellos y elaborar nuestro propio camino. Sin embargo, no podemos dejar de reconocer la deuda con esos autores al proporcionarnos cierto terreno asfaltado, sobre todo en relación a las investigaciones críticas sobre lo que Heidegger plantea acerca de la modernidad, que es el referente primordial de estos autores y que nos parece ineludible a la hora de afrontar nuestro trabajo. Basta señalar entonces las corrientes y propósitos principales de esa izquierda heideggeriana en función de lo que podamos extraer para nuestro cometido.

1.2.1. El círculo francés

Las primeras interpretaciones que pretenden hacer una política heideggeriana que vamos a analizar, corresponden a las de pensadores franceses. Es posible que sea un atrevimiento señalar que Heidegger siempre tuvo en el pensamiento francés un interlocutor privilegiado por los múltiples acuerdos y desacuerdos que tuvo con la filosofía francesa⁵⁰. Los desacuerdos se deben, sobre todo, a que

⁵⁰ En muchos lugares se señala como interlocutor privilegiado a Jean Beaufret, sobre todo por la imagen que éste vendió de sí mismo (*Dialogue avec Heidegger*, París, Minuit, 1985), pero está imagen caló en toda la literatura francesa sobre el tema, como, por ejemplo, en el trabajo de Alain Boutot (*Heidegger*, París, Presses Universitaires de France, 1989). Nosotros queremos dar un paso más,

la filosofía francesa, está teñida de cartesianismo y racionalidad⁵¹. Para Heidegger, la influencia de Descartes ha sido determinante en la imposición del sentido del mundo en que nos encontramos, el mundo moderno, no sólo en Francia, que lo tiene como paladín del pensamiento moderno, sino también en Alemania, que ha logrado superar a Francia al haber materializado el sueño del cartesianismo de la subyugación técnica de la Naturaleza y haber alcanzado la época de la maquinación (*Maschenhaft*)⁵². Por todos es sabido la lucha que mantiene Heidegger con Descartes. Ya en *Sein und Zeit*, Heidegger confronta su teoría con la de Descartes porque el racionalismo cartesiano se convierte en el máximo exponente de una filosofía que olvida al ser⁵³. Sobre esto volveremos más adelante.

Pero si a Heidegger la filosofía francesa le parece el punto álgido del malentendido en el que se ha convertido el pensar, a saber, el abandono del ser y su suplantación por lo ente como lo relevante en filosofía, la recepción francesa del pensamiento heideggeriano ha provocado rechazo y entusiasmo a partes iguales, pero en grandes cantidades, durante el siglo XX. De un lado tenemos a una serie de pensadores que, cansados del cartesianismo, vieron en el existencialismo una nueva oportunidad para que la filosofía contemplase al hombre, al existente, como un ser finito y particular, arrojado a la posibilidad. De otro lado tenemos que las críticas más enconadas hacia el nazismo de Heidegger también vienen dadas

y de ahí nuestro atrevimiento, al señalar que todo el pensamiento francés es ese interlocutor, por encima de la filosofía alemana, que no se atreve a considerar a Heidegger por la vergüenza que arrastra el nazismo. Francia, de hecho, es donde tienen lugar los más acalorados debates sobre la filosofía de Heidegger y su relación con el nazismo.

⁵¹ v. GA 13. s. 19.

⁵² GA 6.2. s. 21, p. 538.

⁵³ SuZ. s. 89 y ss. p. 110 y ss.

desde el país galo⁵⁴. Heidegger también responde con las dos caras de la misma moneda y es pertinente el ejemplo de la relación ambigua con la obra de Sartre, posiblemente el filósofo francés de más renombre cuando Heidegger empieza a ser conocido en Francia: si bien en un primer momento, cuando Sartre publica *L'être et le néant*⁵⁵, se muestra entusiasmado en la deriva francesa que éste ha dado a su pensamiento⁵⁶, más adelante, y sobre todo a partir de la publicación en 1945 del ensayo sartriano *L'existentialisme est un humanisme*⁵⁷, rechaza todo vínculo con el existencialismo francés, acusándolo de derivar hacia un humanismo de claras raíces modernas. La *Briefe über den Humanismus*⁵⁸, uno de los textos capitales de Heidegger, expresa este rechazo a la consideración del existencialismo como humanismo. Del mismo modo, los *Schwartze Hefte* están llenos de consideraciones contrarias al existencialismo “francés”⁵⁹.

Pero no sólo en ese existencialismo francés acaba la influencia de Heidegger entre los Pirineos y el Rhein. De ser así, no habría lugar para lo que hemos considerado la base de la “izquierda heideggeriana”, porque ese humanismo sartreano continúa la senda de la modernidad, no habiendo un espacio propiamente heideggeriano para la crítica a esa cultura moderna. Por eso, si bien la recepción francesa de la obra de Heidegger es densa y

⁵⁴ Para ambas visiones es interesante la lectura del texto de Janicaud sobre la recepción francesa del pensamiento de Heidegger (*Heidegger en France*. París, Albin, 2001).

⁵⁵ SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Gallimard. París, 1976.

⁵⁶ Heidegger señala en el apéndice de su libro sobre Kant, que en la obra de Sartre *L'être et le néant* se ha entendido por vez primera vez *Sein und Zeit* (GA3. s. 251. La edición castellana que manejamos no recoge dicho apéndice).

⁵⁷ SARTRE, J.-P. *L'existentialisme est un humanisme*. París, Nagel, 1970.

⁵⁸ cfr. BH. s. 328, p. 270.

⁵⁹ GA 94, GA 95, GA 96.

abundante, nuestro cometido de desarrollar una política de mínimos a partir de él, restringe nuestro interés en la filosofía francesa hacia aquellos pensadores que podríamos considerar dentro de la órbita de la izquierda heideggeriana. Esa corriente es posterior al auge existencialista sartriano, pero acusa su influencia.

Ahora bien, los teóricos de esa izquierda heideggeriana han llevado a cabo, como señalamos anteriormente, una *kulturkritik* más que una ontología de *lo político*, elaborando una teorización de *la política* que no bebe tanto de Heidegger como de otros teóricos clásicos de la izquierda, sobre todo Marx. Los intentos de exponer una política heideggeriana más allá de la controversia sobre el nazismo, siempre tratan de establecer un diálogo con el marxismo. El propio Heidegger alude a la necesidad de un diálogo productivo pendiente con Marx⁶⁰, porque el de Meßkirch, más allá de entender políticamente el comunismo como totalitarismo soviético⁶¹, reconoce que Marx acierta al señalar la alienación del ser humano provocada por el destino del ser bajo la forma de la metafísica, lo cual es una consideración de índole esencial de la historia⁶². Pero a pesar de que este diálogo nunca se estableció, ha habido intentos de aunar el pensamiento de Heidegger y Marx. Gérard Granel fue el fundador de esta hibridación en 1969 con su obra *Incipit Marx. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure"*⁶³. Pero, a nuestro juicio, este trabajo sigue la estela de los herederos oficiales del heideggerianismo en Francia, haciendo únicamente una lectura de Marx con un vocabulario heideggeriano.

⁶⁰ BH, s. 340. p. 279.

⁶¹ GA 69. s. 206.

⁶² cfr. BH. s. 340, p. 279.

⁶³ GRANEL, G. “Incipit Marx. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure”. En *Écrits logiques et politiques*. París, Galilée, 1990.

Una de las figuras más destacadas del pensamiento francés del siglo XX y principios del XXI es Jacques Derridà. Derridà sí realiza una lectura original del pensamiento heideggeriano⁶⁴. De ahí que pueda ser considerado como el máximo exponente de esa izquierda heideggeriana francesa. En torno a su figura se crea un círculo de pensadores, discípulos en su mayoría, como Nancy⁶⁵ o Lacoue-Labarthe⁶⁶, que toman de Heidegger la crítica a la cultura y la entroncan con otras teorizaciones que también critican al *Establishment* platónico y judeocristiano del mundo occidental, como la de los filósofos de la sospecha, pero también con las teorizaciones de Hegel y Rousseau y el estructuralismo francés de Levi-Strauss, Lacan y Foucault. Derridà, de alguna manera, ha llevado a extremas consecuencias algunas de las actitudes del último Heidegger al acentuar el carácter no representativo del lenguaje, confrontándose con el discurso racional⁶⁷. Sin embargo, a la hora de exponer una política, el recurso de Derridà es la superación de la dialéctica, esto es, la superación de aquello que es la clave del marxismo clásico de corte hegeliano, siendo la deconstrucción derridiana dentro del entramado político un replanteamiento de la dialéctica⁶⁸ y no el sentido que anuncia Heidegger de la tarea de la destrucción de la historia de la ontología⁶⁹. Si bien en toda la obra de Derridà se nota la influencia de Heidegger, los textos derridianos que propiamente se centran en el pensador de Friburgo aluden a una temática marginal

⁶⁴ Las principales obras donde Derridà expone sus tesis sobre Heidegger son *De l'esprit. Heidegger et la question.* (París, Galilee, 1987) y *L'oreille de Heidegger* (incluído en *Politiques de l'amitié*, París, Galilee, 1994).

⁶⁵ NANCY, J.-L. *Le partage des voix*. París, Galilee, 1982.

⁶⁶ LACOUE-LABARTHE, P. op.cit.

⁶⁷ FERRATER MORA, J. op. cit. Vol. 1. Entrada “Derrida, Jacques”. p. 820.

⁶⁸ cfr. D'AGOSTINI, F. *Analitici e Continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milán, Cortina, 1997. p. 459.

⁶⁹ SuZ. s. 20 y ss. p. 40 y ss.

y anecdótica en su obra, centrándose en lo periférico de lo político, y no en el centro de la cuestión de una ontología política.

Otro pensador, si bien nacido en Atenas pero que desarrolló su pensamiento político en Francia, que destaca la posibilidad de la hibridación entre Heidegger y Marx es Kostas Axelos⁷⁰. Si bien tuvo contacto con Derrida y su círculo, al tratar a Heidegger no lo hace desde una situación periférica, sino que acude al centro de las mismas cuestiones que acuciaron a Heidegger: el olvido del ser, la técnica y la poética como elementos centrales para la búsqueda de un pensar que se corresponda con la experiencia práctica del mundo, mundo planetario pluridimensional que, precisamente, sale al paso cuando plantea interrogantes. Pero su cuestionamiento señala explícitamente que Heidegger, aunque involucrado políticamente en el nazismo, nunca tuvo un casillero político propio que permitiese llevar a cabo una crítica productiva de sus peripecias políticas ni de su pensamiento político⁷¹, no contemplando tampoco una ontología de *lo político* a partir del pensamiento de Heidegger.

1.2.2. La escuela italiana

Durante los últimos treinta o cuarenta años, se ha venido desarrollando en Italia una corriente de pensamiento que hereda mucho de

⁷⁰ Podemos destacar del trabajo de Axelos, como pensador que auna el pensamiento heideggeriano y el pensamiento marxista, su tesis doctoral sobre el sentido de la técnica en Marx (*Marx, penseur de la technique: De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*. París, Encre Marine, 2015) o su trabajo sobre la posibilidad de que este planteamiento unificador sea la base para una superación de la técnica, la realización mundana de la metafísica en tanto que elemento alienante (*Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx Und Heidegger*. Tübingen, Niemeyer, 1966).

⁷¹ cfr. AXELOS, K. *Vers la pensée planétaire*. París, Minuit, 1964. p. 205.

Heidegger pero que, a la hora de desarrollar un pensamiento político, del mismo modo que sucede en Francia, no recurren al pequeño mago de Meßkirch. Y, sin embargo, esta escuela italiana de corte heideggeriano si está orientada políticamente hacia la izquierda. La izquierda heideggeriana italiana también parte de la crítica a la cultura moderna que hace Heidegger pero tampoco desarrolla una ontología de *lo político*, sino que recurre a la superación de la modernidad a partir del relativismo filosófico originado por el mundo globalizado en el que vivimos⁷², abriéndose la posibilidad a la tolerancia, a la igualdad y a la destrucción del capitalismo, que es considerado como un instrumento de poder propiamente moderno y, por tanto, anticuado para esta nueva era post-moderna. Es una pretensión loable, pero, a nuestro juicio, la modernidad no se ha superado, ni puede superarse por el carácter propio de ésta, y porque el mundo globalizado, informatizado y multimedia en que vivimos, más que abrir posibilidades, busca precisamente cerrarlas. También creemos al respecto de esta escuela italiana, que el pensamiento de Heidegger, al igual que sucede con el círculo francés, es un mero accesorio.

Reiteramos lo mismo que cuando hacíamos referencia a la recepción francesa de Heidegger: que la recepción en Italia de Heidegger haya dado estudiosos de gran categoría, como Severino⁷³ o Volpi⁷⁴, y que los estudios que se han llevado a cabo sobre temas como el nihilismo son sin duda de los más importantes para explicar, entender y desarrollar la problemática heideggeriana, no implica que haya tenido lugar una ontología de *lo político* en Italia. Esa serie de estudios desarrollados en el país transalpino nos ayudan en nuestra labor de clarificar el pensamiento de Heidegger, pero la izquierda heideggeriana italiana no desarrolla una ontología de *lo político*

⁷² cfr. VATTIMO, G. *La fine della Modernità*. Milán, Garzanti, 1999. p. 182, e.c. p. 152.

⁷³ SEVERINO, E. *Essenza del nichilismo*. Milán, Adelphi, 1982.

⁷⁴ VOLPI, F. *Il nichilismo*. Bari, Laterzza, 2004.

a partir de Heidegger, sino que toma la crítica de Heidegger a la cultura y la amplía al mundo contemporáneo globalizado, ligándola a una filosofía política ajena a Heidegger.

Esta escuela está fuertemente influenciada por dos pensadores muy ligados a Heidegger: Gadamer y Nietzsche. Dos pensadores alemanes son la base de esta escuela italiana. Gadamer es el primer gran discípulo de Heidegger y su pensamiento es ante todo el desarrollo de la hermenéutica que Heidegger anuncia en *Sein und Zeit* como aquello que superaría la metafísica tradicional, errada al haber olvidado el ser en favor de los entes, y que supondría la posibilidad de identificar el ser como lenguaje⁷⁵. La hermenéutica gadameriana considera precisamente al lenguaje como el lugar donde se hallan ser y hombre, los cuales están recíprocamente relacionados⁷⁶. Ahora bien, a nuestro juicio, la hermenéutica de Gadamer tiene un problema dentro del mismo horizonte de comprensión heideggeriano y es que, en el fondo, esa corriente es una empresa filosófica tradicional puesto que pretende constituirse como un método universal, recogiendo el testigo de las teorías filosóficas anteriores a Heidegger, precisamente las que éste criticaba por tratar de imponer una metodología más propia de las ciencias que de la filosofía⁷⁷. Pero Gadamer no lleva a cabo ninguna consideración sobre la política en su pensar, pretendiendo la elaboración de una metodología, que si bien recibe un fuerte impulso a partir de las enseñanzas de Heidegger, parte del desarrollo de una hermenéutica en la línea de *Sein und Zeit*, línea que Heidegger abandonaría precisamente a partir de la lectura del segundo alemán decisivo para esta escuela italiana. Con el estudio de Nietzsche, Heidegger empieza ese giro de abandono de la hermenéutica y se encamina hacia la historia del ser.

⁷⁵ cfr. D'AGOSTINI, F. op. cit. p. 341

⁷⁶ GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr, 1975.

⁷⁷ ZS. s. 122 y ss., p. 143 y ss.

Esta escuela italiana tiene como epicentro la ciudad de Turín, al norte del país. En ella residió Nietzsche muchos otoños al final de su vida y fue en Turín donde, en la plaza Carlo Alberto, sufrió un colapso mental y se arrojó sobre un caballo para protegerlo de la ira de su cochero. En Turín fue donde redactó gran parte de su obra tardía, donde ordenó las notas de sus últimos textos. Turín era la ciudad donde Nietzsche dejó su impronta⁷⁸. A consecuencia de ello, surgieron en la Universidad de Turín una serie de pensadores que se interesaron por el pensamiento nietzscheano dando lugar a la Escuela de Turín. La primera de las figuras de la Escuela turinesa que inicia un vínculo con la hermenéutica gadameriana es Luigi Pareyson, discípulo de Jaspers e introductor del existencialismo en Italia⁷⁹. La tesis central de Pareyson es que la verdad se encuentra comprendida en una interpretación y, por lo tanto, no es objetivable, sólo pudiendo accederse a ella desde el interior de una formulación personal⁸⁰. Pero es un discípulo de Pareyson quien toma el relevo y traslada la hermenéutica a una nueva concepción: Gianni Vattimo.

Hablar de Gianni Vattimo es hablar del pensador italiano de más renombre del siglo XX. Vattimo es la figura en torno a la que gira la izquierda heideggeriana italiana⁸¹. Estudió en Turín con Pareyson y en Heidelberg con Gadamer. Su principal contribución

⁷⁸ Al respecto del vínculo de Nietzsche con Turín puede leerse la biografía que de él realiza Rüdiger Safranski (*Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Múnich, Hanser, 2000) y las películas *Al di là del bene e del male* (1977) de Liliana Cavani y *Días de Nietzsche em Turim* (2001) de Julio Bressane.

⁷⁹ A este respecto tenemos dos obras fundamentales de Pareyson: *La filosofía dell'essistenza e Carlo Jaspers* (Génova, Marietti, 1983) y *Estudi sull'esistenzialismo* (Florencia, Sanzoni, 1950).

⁸⁰ cfr. D'AGOSTINI, F. op. cit. p. 353.

⁸¹ Al respecto de Vattimo, muchas de sus obras tienen relación directa con Heidegger. Citamos algunas: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Génova, Marietti, 1989), *Introduzione a Heidegger* (Bari, Laterza, 2008) o *La fine della Modernità* (cit).

a la hermenéutica ha sido la reinterpretación de la ontología de Heidegger y Gadamer a la luz del nihilismo de Nietzsche. Para Vattimo, el desarrollo de la ontología occidental se caracteriza por un progresivo debilitamiento de la noción de ser frente al que, en lugar de buscar una reapropiación de una noción fuerte y pesada del mismo, es necesario acoger esa debilidad y aprovecharse del relativismo que evoca. Este hecho origina la superación de la metafísica tradicional, la metafísica moderna, y posibilita la irrupción en un nuevo paradigma filosófico en el que ya estamos inmersos: la post-modernidad. La izquierda heideggeriana italiana, con Vattimo a la cabeza, toma esta post-modernidad como la época de un nihilismo no destructivo, sino edificante, puesto que permite la transformación de la conciencia debido a que las estructuras estables del pasado, ahora debilitadas, se muestran flexibles, pudiendo introducirse por sus resquicios una nueva ética no aferrada a una moral rígida que fundamentalmente además del bien, la violencia y la opresión. Esa nueva ética ha de emerger del valor evangélico de la caridad, el último valor que emerge de la historia del ser y que sostiene el relativismo nihilista⁸².

Tenemos entonces que lo que Vattimo toma de Heidegger, para su concepción política, es su crítica a la cultura, su crítica a la Modernidad. Pero tampoco desarrolla una ontología de *lo político*, sino que establece una teoría política a partir de la hermenéutica gadameriana pasada por el filtro de ciertos valores del cristianismo, si bien considera a ambos dentro de una índole progresista⁸³. Nos parece loable la apuesta de Vattimo pero no estamos de acuerdo con todas sus interpretaciones del pensamiento heideggeriano. Consideramos, precisamente a la contra, que nuestro mundo aún conserva ciertas estructuras de la Modernidad, precisamente las

⁸² cfr. D'AGOSTINI, F. op. cit. p. 367.

⁸³ cfr. VATTIMO, G y ZABALA, S. *Hermeneutic comunismo. From Heidegger to Marx*. Nueva York, Columbia University Press, 2011. p. 17.

más ancladas en el poder, y si bien es cierto que estamos viviendo en una época donde el organigrama moderno está cambiando, no creemos que se deba a una sustitución de categorías, sino a una evolución del propio sistema moderno.

También Vattimo toma como referente a Marx y busca la integración de ambas filosofías, la heideggeriana y la marxista. Pero la comparativa que hace Vattimo, más que aunar ambas filosofías, traza caminos paralelos entre la hermenéutica y el comunismo, por lo que la posibilidad de nexos entre ambos se debe a que siguen la misma dirección, a saber, que el resultado final de la metafísica no es fruto de un progresar, porque no hay un camino que avance, sino que a él se llega porque su verdad y necesidad son completamente históricas⁸⁴. Esto es, la línea de Marx y la línea de Heidegger serían dos líneas distintas, pero el planteamiento de Vattimo busca igualarlas pensando que se recorre un mismo sendero. Piensa que Heidegger ha cumplido la premisa de Marx de que el filósofo no ha de describir el mundo, sino transformalo⁸⁵, que para Vattimo es igual a interpretarlo⁸⁶, al señalar que una política heideggeriana no persigue una nueva organización metafísica de los entes, sino el pensamiento del ser⁸⁷. La unión del pensamiento marxista y heideggeriano es la que puede propiciar la posibilidad de un nihilismo edificante que promulgue una nueva ética para los tiempos post-modernos. Pero en la posibilidad de una ética es algo en lo que Heidegger no encajaría⁸⁸.

⁸⁴ cfr. Ib. p. 167.

⁸⁵ cfr. MARX. K. "Thesen über Feuerbach". En *Marx-Engels Werke* Band 3. Hamburgo, Argument, 2016.

⁸⁶ cfr. VATTIMO, G. y ZABALA, S. op. cit. p. 167.

⁸⁷ cfr. Ib. p. 15-16.

⁸⁸ v. BH. s. 353, p. 288.

Alrededor de Vattimo se ha desarrollado toda una escuela de pensamiento heideggeriano, si bien acusa en demasiado la influencia de las ideas en torno a la post-modernidad. La concepción que estos discípulos tienen de *la* política, sin embargo, más que afrontar el problema de *lo* político desde Heidegger y el desarrollo de la cuestión de una ontología de *lo* político, parten desde la concepción ya expuesta por Vattimo.

1.2.3. La herencia alemana

Alemania es la patria de Heidegger, por lo que pareciera que es allí donde más se podría haber desarrollado un pensamiento de lo político de índole heideggeriana, al igual que otra derivas de su filosofía. Sin embargo, en Alemania pesa el tabú de su adhesión al nazismo. Pero es allí donde encontramos los primeros intentos de una concepción política heideggeriana, aunque, al igual que en el resto de Europa, se pasa por el filtro de una adhesión a otros autores, especialmente Marx. Así podríamos decir que, respecto de Heidegger, Alemania es un país ambiguo que oscila entre la vergüenza de su participación en el nazismo y el haber sido heredera de su pensamiento. Pero aunque hablamos de herencia, hemos de señalar que en Alemania no se ha dado una suerte de escuela heideggeriana de tintes políticos, sino que, más bien, han surgido autores que, al hilo de Heidegger, han tenido ciertos nexos con la política, pero, a este respecto, se hallan aislados, no creando una escuela común, aunque, indudablemente, se busquen los puntos de conexión a partir del nexo heideggeriano.

La primera autora cuyo planteamiento de la política parte de Heidegger es Hannah Arendt. De Arendt sabemos la complicada relación que tuvo con Heidegger, como amante y alumna judía, y cómo la deriva de su pensamiento fue a la contra de Heidegger en muchos aspectos, el más destacado, considerar la vida no como ser-

para-la-muerte, sino a partir del nacimiento⁸⁹. La cuestión política en Arendt tiene que ver con el sentido de la identidad personal, así ella misma empieza su andadura dentro del pensamiento político a raíz de la cuestión judía⁹⁰. Tenemos entonces que, para Arendt, partimos del prejuicio de que la identidad humana, al igual que la política, es una idea singular, no contemplando la pluralidad que en ella se da. El ser humano tiene la particularidad de que no puede ser entendido de forma singular, sino siempre en plural y relacionados unos con otros. La política es el instrumento que posibilita la unión de diversos individuos en una totalidad que se denomina comunidad. Pero el prejuicio del hombre como singularidad ha basado la política en la esencia del hombre individual y no en las relaciones entre hombres, dando lugar a una aberración en la que la pluralidad humana se diluye en un individuo idealizado: la humanidad. La política es fruto de la acción de los hombres, se produce por la interrelación de las diversas acciones de los diferentes individuos de un grupo, tal y como se daba en la antigua *πόλις* griega, donde los ciudadanos podían intervenir en la vida pública plenamente, estando la acción de cada uno incardinada en el todo de la comunidad. Esta relación entre el individuo y el todo se manifiesta en la ciudadanía, en la esfera pública. En el mundo moderno, esto se pierde en favor de una supuesta protección de la privacidad. Pero esto es alienación del mundo y por ello se ha de recuperar la esfera pública. En el trasfondo de la teoría política de Arendt se sitúa una idealización de la *πόλις*, considerándola el prototipo de espacio público para la comunicación entre ciudadanos⁹¹. La propuesta de Arendt es vista por algunos como un traslado a la izquierda de las teorías de derecha

⁸⁹ v. ARENDT, H. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín, Philo, 2003.

⁹⁰ cfr. WOLIN, R. op. cit. p. 68 y 75.

⁹¹ cfr. ARENDT, H. *Was ist Politik? (Fragmente aus dem Nachlaß 1950-1959)*. Múnich, Piper, 1993.

de Heidegger⁹², y a nuestro juicio es de una originalidad indudable al tomar elementos no políticos del pensamiento heideggeriano para tratar de establecer una teorización de la política, pero, sin embargo, no incide directamente en el pensamiento heideggeriano de la materialización de una ontología de *lo político*⁹³.

El segundo discípulo judío de Heidegger que, junto con Arendt, ha sido destacado como filósofo de la izquierda heideggeriana fue Herbert Marcuse. Marcuse estudió con Heidegger pero fue distanciándose de su pensamiento, sobretodo por la simpatía que el de Meßkirch profesaba en un primer momento hacia el nacionalsocialismo⁹⁴. Ello hizo que Marcuse se aproximara a los pensadores del *Institut für Sozialforschung*, que con los años se conocería como la Escuela de Frankfurt, si bien en todo momento cargó su visión de la teoría negativa frankfurtiana con los elementos del existencialismo aprendidos de Heidegger. Sin embargo, en lo propiamente político, Marcuse no rescata una ontología de *lo político* a partir de Heidegger, orientándose más a la teoría de Marx desde Hegel, del mismo modo que lo hacen Adorno, Horkheimer y el resto de miembros la escuela de Frankfurt. Pero aunque Marcuse no rescata una ontología de *lo político* de corte heideggeriano, sin embargo, la teoría política de Marcuse le debe mucho a Heidegger. Para Marcuse, la sociedad industrial ha producido un estancamiento en la dinámica histórica que conduciría a la sociedad sin clases profetizada por Marx.

⁹² cfr. WOLIN, R. op. cit. 113.

⁹³ Un buen resumen del pensamiento político de Hannah Arendt podemos encontrar en el capítulo dedicado a ella en la obra de Pablo Badillo *Fundamentos de filosofía política* (Madrid, Tecnos, 1998).

⁹⁴ A este respecto existen dos cartas en los que Marcuse pide a Heidegger que se arrepienta de su adhesión al partido nazi. v. "Briefe an Heidegger" en *Tüte Stadtmagazin. Politik un Ästhetik am Ende Industriegesellschaft. Zur Aktualität von Herbert Marcuse*. Nº especial. Tübinga, 1989, y también en "Heidegger and Marcuse: a dialogue in letters" en *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 1. Technology, War and Fascism*. Nueva York, Routledge, 1998.

Esa sociedad industrial y de consumo representaba un estado de perfecto nihilismo⁹⁵. Marcuse, aunque no lo señale explícitamente, traslada la crítica radical de la caída en la cotidaneidad, en el *das Man* heideggeriano, a la sociedad capitalista, incidiendo también en otros temas como la tecnología y la democracia. Ahora bien, como hemos señalado, el vínculo con la Escuela de Frankfurt proporciona un marcado contraste con el pensamiento de Heidegger, sobre todo en el modo de actuar a la hora de lograr la emancipación⁹⁶. Marcuse, al igual que Vattimo, cuando busca aunar a Heidegger y Marx, presenta dos caminos paralelos en la misma dirección, pero en uno y otro, la meta resultante es distinta, puesto que el marxismo buscaría una emancipación de carácter progresista y retomando el espíritu ilustrado y Marcuse no ve nada de eso en Heidegger, sino que lo ve como alguien que apoya y justifica el nazismo con su silencio⁹⁷, como quien voluntariamente da un paso atrás en la historia de la emancipación. Toda la crítica a la sociedad técnico-capitalista que hay en Heidegger y que Marcuse recoge, no puede propiciar un acercamiento a Marx sin violentarlo por la cuestión del nazismo de Heidegger, rompiendo los posibles nexos de un pensamiento marxista y un pensamiento heideggeriano.

La escuela de Frankfurt siempre se había mostrado contraria a los planteamientos de Heidegger, tanto en la primera ola (Adorno, Horkheimer) como en la segunda (Habermas). Que Marcuse haya sido un puente entre la primera y segunda generación de pensadores frakfurtianos, no es un indicio de que se haya revolucionado la idea que en la ciudad del Meno tenían de Heidegger. Más bien al contrario.

⁹⁵ cfr. MARCUSE, H. *One-dimensional man. Studies in ideology of advanced industrial society*. Boston, Beacon, 1991.

⁹⁶ cfr. WOLIN, R. op. cit. p. 250-251.

⁹⁷ cfr. MARCUSE, H. "Heidegger and Marcuse: a dialogue in letters". cit.

Tras la II Guerra Mundial, Adorno, en *Jargon der Eigentlichkeit*⁹⁸, texto de 1964, quiere rastrear el fascismo que alberga la filosofía de Heidegger como exponente de una mentalidad que predispone hacia el totalitarismo, sobre todo en el empleo de una jerga aparentemente inocente, pero que da la sensación de albergar algo más elevado. Habermas, por su parte, también incide en que el pensamiento de Heidegger es importante para la iluminación de las premisas ontológicas de la Modernidad, pero que ello es empañado por su talante reaccionario y por su adhesión al nazismo⁹⁹.

La escuela de Frankfurt no tendría más interés para nosotros si no mediase por medio la figura de Peter Sloterdijk. Sloterdijk es uno de los pensadores de más renombre en este cambio de siglo y también es, junto con el italiano Vattimo, el máximo exponente vivo de la izquierda heideggeriana, con múltiples textos en los que advierte de la importancia del pensamiento de Heidegger para este mundo del futuro¹⁰⁰. Formado en la órbita de los seguidores de la escuela de Frankfurt, Sloterdijk se caracterizó por una oposición a la teoría crítica¹⁰¹, sobre todo a partir del debate con Habermas al respecto

⁹⁸ cfr. ADORNO, T. W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1971.

⁹⁹ cfr. HABERMAS, J. "Mit Heidegger gegen Heidegger: zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935". En *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nº 170 (25 de Julio 1953). También en el prólogo a la edición alemana del libro de Farías sobre Heidegger y el nazismo señala esto ("Heidegger. Werk und Weltanschauung". Prólogo a FARÍAS, V. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer, 1989).

¹⁰⁰ Son múltiples los textos en los que Sloterdijk se centra en Heidegger. Algunos de los más importantes se recogen en *Nich gerettet. Versuche nach Heidegger* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001) pero también son importantes *Zorn und Zeit. Politisch-Psychologischer Versuch* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006) y otros textos.

¹⁰¹ cfr. RAULET, G. *La philosophie allemande depuis 1945*. Colin, París, 2006. p. 297 y ss.

de un pretendido humanismo en filosofía¹⁰², el cual es negado por Sloterdijk, quien pretende rehabilitar el pensamiento heideggeriano dentro de una izquierda política más allá de las disfunciones propias de la Modernidad y de la socialización que lleva aparejada, lo cual no es más que el producto de la decepción de una política que ya nada tiene que ver con el proletariado. Frente a eso, es necesario de nuevo el planteamiento de una nueva izquierda de índole heideggeriana¹⁰³. Es más, Sloterdijk vincula el pensamiento de Marx con el de Heidegger cuando afirma que ambos coinciden en que el planteamiento existencial humano tiene que ser desarrollado en el ámbito de una hermenéutica postmetafísica de lo real¹⁰⁴.

El último exponente que vamos a citar de los posibles continuadores alemanes de un pensamiento de la política de corte heideggeriano es Reiner Schürmann, quien acudió a los cursos de Heidegger en Friburgo a finales de los años sesenta del siglo pasado. Schürmann, a quien consideramos un pensador alemán, aunque nació en Holanda, hijo de alemanes, emigrado a Estados Unidos y que redactó la totalidad de su obra en francés, ve en la obra de Heidegger la posibilidad de una deconstrucción de la filosofía occidental que posibilite una praxis a partir de la falta de una *apόxe*, de un principio que rija lo humano en cuanto tal. A partir de esa falta

¹⁰² La polémica con Habermas fue a partir de la conferencia y posterior publicación de Sloterdijk *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999). Al mismo respondió Habermas con *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001). Fue una polémica como todas las que tienen por medio a Heidegger y el nazismo, una polémica mediática que más allá de los dos textos pierde el interés filosófico académico y se centra en lo que Heidegger denominó en *Sein und Zeit*, la *Gerede*.

¹⁰³ 103 cfr. SLOTERDIJK, P. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983. p. 323.

¹⁰⁴ v. SLOTERDIJK, P. *Zur Welt kommen-Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

de principio, de esa an-arquía, se puede teorizar acerca del actuar humano en nuestro mundo tecnologizado y globalizado¹⁰⁵.

1.2.4. Una nota breve sobre los americanos (del norte y del sur) y el particularísimo caso español de Marzoa.

En los últimos años estamos viendo un renovado interés en una teoría política de corte heideggeriano en América, tanto en los Estados Unidos como en Iberoamérica. No nos atrevemos a señalar nada del giro que está tomando la cuestión, pero si tenemos que poner el acento en una política a partir de Heidegger, no dejaremos de tener en cuenta los múltiples textos que del otro lado del Atlántico están surgiendo sobre Heidegger y la política, sobre todo en relación al nazismo¹⁰⁶. Suponemos que es debido al interés que despierta el nazismo en sí mismo, un fenómeno histórico duro y anonadante, inasimilable por la conciencia contemporánea¹⁰⁷. Esto es, se incide

¹⁰⁵ v. SCHÜRMANN, R. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Zurich, Diaphanes, 2013.

¹⁰⁶ Podemos aquí incluir los estudios filosóficos y biográficos que de Heidegger se están realizando en los últimos años, sobre a todo a partir de la polémica que originó el libro de Farías, en el (ya-no-tan) nuevo continente. El propio Farías es uno de estos americanos, chileno para más señas, pero también podemos destacar los trabajos de Ángel Xolocotzi (op. cit), Richard Polt (*The Emergency of Being: On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*. Ithaca, Cornell University Press, 2006), Alexander S. Duff (*Heidegger and politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015), Richard Wolin (*The politics of Being*, Nueva York, Columbia University Press, 2016) o los primeros trabajos (y su particular visión) de Enrique Dussel (*Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen"*. Resistencia, Universidad Nacional de Nordeste, 1966), así como infinidad de artículos sobre Heidegger y su relación con la política y el nazismo.

¹⁰⁷ RODRÍGUEZ, R. op. cit. p. X (num. latina).

más en lo escabroso de la adhesión al nazismo de Heidegger que en su filosofía. Sin embargo, también tenemos noticias del viraje hacia la izquierda de una concepción política heideggeriana, suponemos que vinculados a los movimientos sociales que están llevándose a cabo en el continente americano¹⁰⁸. Quizás surjan puntos de conexión en un futuro con nuestra teoría anarcoexistencialista. Aun es pronto para decidirlo, pero, como siempre, vamos tarde.

Por otro lado, es reseñable en nuestro país el acercamiento entre Heidegger y Marx que ha llevado a cabo Felipe Martínez Marzoa. Mientras autores como Vattimo y Marcuse pretende un acercamiento de Heidegger a Marx, Marzoa pretende precisamente lo contrario, acercar el marxismo al pensamiento de Heidegger¹⁰⁹. Marzoa se aleja en sus trabajos sobre Heidegger de los textos heideggerianos a fin de utilizar la terminología empleada por Heidegger como una caja de herramientas filosófica para el desarrollo de una hermenéutica propia sobre el pensamiento griego y la filosofía moderna. Cuando Marzoa analiza textos de la izquierda política clásica, como *El Capital* de Marx¹¹⁰, lo hace desde un planteamiento heideggeriano, esto es,

¹⁰⁸ Consideramos que el libro más reseñable a este respecto es el de Ward Blanton, Clayton Crockett, Jeffrey W. Robbins y Noëlle Vahanian *An Insurrectionist Manifesto*. (Nueva York, Columbia University Press, 2016) que contiene cuatro “evangelios” insurreccionales basados en el modelo filosófico de la cuaternidad heideggeriana: tierra y cielo, dioses y mortales.

¹⁰⁹ A nuestro juicio, Marzoa es el pensador más original a la hora de unificar criterios marxistas y heideggerianos, sobre todo a la hora de exponerlos, no buscando una mera aclaración del pensamiento de uno y otro sino la pretensión de lograr un desarrollo de ambas concepciones de la filosofía. Como obra reseñable sobre el planteamiento de Heidegger puede verse uno de sus breves trabajos en los que busca determinar la cuestión central de la obra del de Meßkirch, *Heidegger y su tiempo* (Madrid, Akal, 1995).

¹¹⁰ MARTÍNEZ MARZOA, F. *La filosofía de “El Capital” de Marx*. Madrid, Taurus, 1983.

considera la filosofía marxiana desde una ontología a la que remiten el resto de áreas del pensamiento¹¹¹.

Lo que, según Marzoa, Heidegger pretende es iniciar un diálogo con la historia de la filosofía en su conjunto a fin de operar una destrucción de la historia de la metafísica, que Marzoa identificará con el capitalismo. Ese diálogo no puede hacerse entre la corriente marxista y la existencial, sino que tiene que hacerse en el conjunto total de la historia del pensamiento. Porque fruto de esta historia es el sentirse fuera de casa y el ser convertido en mercancía, lo cual nos sumerge en una desazón que puede patologizarse o devenir revolucionaria. Esa alienación a la que estamos sometidos y que se identifica en el pensamiento de Marx, está muy cerca del desarraigado del que habla Heidegger. La lectura en clave heideggeriana que Marzoa hace de Marx, establece unos nexos interesantes para elaborar un ontología política heideggeriana, pero, desgraciadamente, tras escribir Marzoa su trabajo sobre *El Capital*, no retomó la cuestión. Y si bien, nosotros no vamos a continuar por la senda de Marzoa, sí deberíamos de tener en cuenta ese camino por él ya desbrozado a la hora de esclarecer la ontología de *lo político* que alberga el planteamiento de Heidegger.

¹¹¹ cfr. ROYO HERNÁNDEZ, S. “El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de “El Capital”. *Sociología histórica*, nº8. 150 años del libro I de *El Capital*. Murcia, Universidad de Murcia, 2018.

2. Heidegger y *lo político*

Si el cometido del primer capítulo era el de exponer de forma resumida las implicaciones de Heidegger con *la política*, sobre todo a partir de las interpretaciones que de su obra se ha hecho, ahora tenemos que ver si hay en Heidegger mismo un pensamiento acerca de *lo político*. Para ello, plantearemos en primer lugar, si hay algo que permita hablar de un pensamiento político propiamente heideggeriano, con visos a dilucidar una ontología de *lo político*. Seguidamente, expondremos nuestra particular hipótesis de la renuncia de Heidegger a *la política*, y cómo su decepción del nazismo tiene que ver con la posibilidad de una contemplación de *lo político*, en tanto que lo dado pre-ontológicamente y que ha de ser sacado a la luz de manera ontológica, mientras que el totalitarismo hitleriano se convertía en un exponente más de la onticidad política, de claro sesgo platónico. Es por ello que incidiremos en la diferencia entre *lo político* y *la política* como la diferencia habida entre lo ontológico y lo óntico. A partir de esta clarificación, desarrollaremos lo que a nuestro juicio constituye la posibilidad de una ontología de *lo político* en Heidegger a partir de lo expuesto en su filosofía.

2.1. Heidegger como pensador de *lo político*

Tras haber expuesto los precedentes de la llamada izquierda heideggeriana y la pretensión de una política a partir de Heidegger, sobre todo a partir del acercamiento a las tesis marxianas, nuestro cometido continúa abordando la posibilidad de que haya en el pensamiento del profesor de Friburgo un contenido político explícito o, si por el contrario, nada de esto hay en su trabajo. Que hay una serie de hechos que lo vinculan a la política, es evidente: ahí está su adhesión al nazismo. Pero es más confuso determinar si en él hay una formulación de *lo político* y, de haberla, si ésta tiene realmente que ver con la ideología de Hitler o si, más bien, tiene que ver con la formulación de una fundamentación de *lo político* de corte ontológico. Nuestro punto de partida es la preocupación de Heidegger acerca de la convivencia del ser humano, lo que consideramos una de sus preocupaciones centrales y que, al haberse vinculado de algún modo a una supuesta teorización del nazismo, ha pasado a un segundo plano para los investigadores en Filosofía (y no en Historia¹¹²). Esta preocupación por la convivencia refleja, más que una teorización acerca de una determinada praxis política, un planteamiento de *lo político* en base a una ontología, a un qué-es esa convivencia. Esto es, no hay una dilucidación acerca de *la política*, entendida ésta como un instrumento de gobierno y administración social, sino un desarrollo a partir de la existencia propia dada en la comunidad. Nuestra reivindicación del Heidegger político nos conduce a desarrollar una ontología de *lo político* y éste es el paso fundamental que damos al respecto de la *Kulturkritik* desarrollada por los teóricos de la izquierda heideggeriana. Del mismo modo que con Hegel hizo Marx, debemos de hacer un giro,

¹¹² Para Bernd Martin, los filósofos se muestran reticentes a reconocer el pasado nazi de Heidegger. Por ello se ha encomendado el trabajo de investigar el vínculo que Heidegger tuvo con la política a los historiadores (cfr. MARTIN, B. op. cit. p. 64).

una *Kehre* si se quiere emplear uno de los términos capitales del camino del pensar de Heidegger¹¹³, un giro a la izquierda... ¿Por qué a la izquierda? La orientación que tome el giro es importante, porque, como hemos visto, por lo general, hablar de Heidegger en términos políticos se ha vinculado a su adhesión al nazismo y a su labor en el Rectorado de la Universidad de Friburgo.

La adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo ni es una mera anécdota, ni tampoco significa que en su pensamiento estuviera la barbarie descontrolada. Los vínculos entre su filosofía y el nazismo se deben a que este último era considerado por Heidegger como una expresión de una revolución en marcha vinculada al ocaso de la metafísica, a la época de la crisis de la modernidad. La revolución nacionalsocialista implicaba la destrucción de uno de los pilares fundamentales en los que se asentaba la modernidad: el Estado. Frente a ello, podemos defender que Heidegger reclamaría una vuelta a la *πόλις*, vuelta con la que se abría la posibilidad a un segundo inicio.

Política etimológicamente viene de *πόλις*, del mismo modo que lógica viene de *λόγος*¹¹⁴. En ambos casos, en el transcurrir de la historia se ha pervertido su significado¹¹⁵. Momentáneamente, lo que debemos tener en cuenta es que la *πόλις* no es el Estado. El Estado es un elemento de la secularización de la teología en política, un instrumento donde la ciudadanía se disuelve en la inauténticidad relativa al *das Man*. La *πόλις* implica lo histórico. Lo histórico, en Heidegger es *Geschichte* y no *Historie*¹¹⁶. Consideramos importante esta distinción porque si aludimos a la *πόλις* como histórica en el

¹¹³ cfr. GA 11. ss. 115-124.

¹¹⁴ Parece que así comenzó la disertación inaugural del curso de 1934, donde todos esperaban que Heidegger comenzara una proclama nacionalsocialista. v. SAFRANSKI, R, op. cit. s. 328, p. 330.

¹¹⁵ v. EM. s. 24 y ss, p. 30 y ss.; s. 62. p. 59 y ss.; s. 126 y ss. p. 112 y ss.

¹¹⁶ v. SuZ. s. 375, p. 389.

sentido de *Historie* se alude a la historiografía, a la ciencia de la historia, relacionando la idea de *πόλις* con la Grecia clásica en su contenido historiográfico, esto es, estaríamos hablando de Pericles y Temístocles, lo que no tiene nada que ver con la política veinticinco siglos después. Si, en cambio, señalamos con Heidegger que la *πόλις* es histórica en el sentido de *Geschichte*, la supeditamos al carácter de destino, de historia acontecida, algo que si es intrínseco a una comunidad, a un pueblo, que, en el caso de Heidegger, es el pueblo alemán. *Lo político* tiene que ver con la historicidad, por lo que se justifica la cercanía de Heidegger al NSDAP, al ser considerado éste como la posibilidad histórica de llevar a cabo un nuevo inicio¹¹⁷. Al adherirse al nazismo, Heidegger se adscribe a lo que ya anunciaba en *Sein und Zeit*: una ruptura con la historia pasada (*Historie*) en tanto que mundo que ya no es más¹¹⁸, pero que, sin embargo, al ser constitutivo de la existencia¹¹⁹, es histórico (*Geschichte*). De ahí la necesidad de “repetir”, de volver a comenzar, de re-iniciar la historia, en tanto que repetición de lo posible, no como restauración de la tradición óntica, sino como su revocación definida como destino co-existencial, colectivo, que posibilita la apertura ontológica, la apertura al ser¹²⁰.

Es grande la tentación de considerar esta adhesión como un bajar la guardia por parte de Heidegger, como un desfallecer¹²¹, como un error, incluso uno que es intrínseco a su pensamiento al señalar que el error también forma parte de la verdad¹²², siendo dentro de su

¹¹⁷ cfr. LACOUE-LABARTHÉ, P. op. cit. p. 31.

¹¹⁸ v. SuZ. s. 380, p. 394.

¹¹⁹ v. Ib. s. 381, p. 395.

¹²⁰ cfr. Ib. s. 386, p. 399.

¹²¹ cfr. LACOUE-LABARTHÉ, P. op. cit. p. 35.

¹²² cfr. GA 9. s. 198, p. 168.

filosofía excusable al representar lo trágico del pensamiento¹²³. Pero es que el nazismo se consideraba una posibilidad y Heidegger no se equivocaba en la verdad de esa posibilidad. Si se percató de haberse equivocado con la realidad del nazismo, pero no con su verdad intrínseca¹²⁴, se equivocó con Hitler pero no con la grandeza interna del nacionalsocialismo¹²⁵. Ese es uno de los motivos fundamentales de la renuncia al cargo de Rector.

Siguiendo esto, podríamos señalar que la posibilidad de una ontología de *lo político* está más allá de la época del Rectorado. Se ha considerado como texto político fundamental de Heidegger el discurso de 1933¹²⁶, una pequeña obra maestra en cuanto a la formulación y la composición¹²⁷. Encontramos también consideraciones políticas en otros textos anteriores y posteriores a su entusiasmo con el nazismo, sobre todo en aquellos que tienen como eje central la crítica a la *τεχνη*. Ésta ha sido la línea por la que se ha orientado la *Kulturkritik* de la izquierda heideggeriana: el concepto de trabajo heredado de los revolucionarios *völkisch*, como Jünger¹²⁸, que Heidegger emplea en los años treinta, se sustituye por el concepto de obra, dotándolo a su vez de cierto contenido estético¹²⁹ y situándolo en algo así como el “nacionalesteticismo”¹³⁰. Sin embargo, queremos señalar que Heidegger, aunque retirado del nazismo en 1934, sigue, en cierto modo, vinculado a su verdad, a

¹²³ cfr. TRAWNÝ, P. *Irrnisfuge. Heideggers An-Archie*. Berlín, Matthes & Seitz, 2014. p. 63.

¹²⁴ cfr. LACOUE-LABARTHE, P. op. cit. p. 36.

¹²⁵ v. EM. s. 208, p. 179.

¹²⁶ GA 16. ss. 107-117.

¹²⁷ cfr. LÖWITH, K. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart, Metzler, 1986.

¹²⁸ v. JÜNGER, E. *Der Arbeiter. Herrschaf und Gestalt*. Stuttgart, Klett-Cotta, 2007.

¹²⁹ v. LACOUE-LABARTHE, P. op. cit. p. 68.

¹³⁰ v. Ib. p. 69.

su grandeza en tanto que revolución que permite el segundo inicio, una verdad grande que los nazis no entendieron al dejarse arrastrar por el mundo moderno y tecnificado y convertirse en su culmen. Para nosotros, del mismo modo que en los precedentes de una izquierda heideggeriana, la verdad que Heidegger encontró en el nacionalsocialismo tiene que ver precisamente con el trabajo, con la tierra y con la tradición, con aquello que hacía frente a lo moderno. El contenido político de la obra de Heidegger es también aquel que somete la modernidad a revisión, esgrimiendo la tradición, la tierra y el trabajo o la obra, siendo éste trabajo u obra algo realizado bajo los auspicios del artista o el artesano, es decir, lejos de tener el carácter industrial del mundo de la *Ge-Stell*.

No creemos que haya épocas en el pensamiento de Heidegger con mayor o menor contenido político. Creemos que hay una preocupación política con posterioridad a la *Kehre* que puede ser aprovechado para el desarrollo de una ontología de *lo* político, del mismo modo que la hay en el pensamiento que desemboca en la adhesión al nazismo, sólo que aquella tiene un tono distinto al habido en *Sein und Zeit* y su desarrollo hasta ese giro. Ese giro relacionará, de algún modo, *lo* político con el poetizar, si se quiere, con el arte, con el hacer-arte (trabajo y obra). El ejemplo es la poesía de Hölderlin: Alemania no tendrá salvación si los alemanes no se ponen a la escucha de Hölderlin¹³¹, esto es, Alemania, como nación, no tendrá ninguna posibilidad para entrar en la Historia como pueblo. Cuando alude a Hölderlin alude a la poesía, al arte, lo que implica ese cambio en la interpretación que Heidegger hace de *lo* político. El arte toma las riendas porque es lenguaje, algo que permite la comunicación en la comunidad, que, en el caso de Heidegger, es el pueblo alemán. El poeta, el artista, crea el mito y con ello crea el lenguaje¹³². El mito siempre tiene que ver con el comenzar, con el re-inicio de la historia,

¹³¹ cfr. GA 4. s. 43. p. 51.

¹³² cfr. LACOUE-LABARTHÉ, P. op. cit. p. 72.

sobre todo al advenir la época del nihilismo, porque el mito crea mundo y dota de sentido al sinsentido en el tiempo de indigencia, al tornarse bisagra entre los viejos dioses que han huido y los nuevos que aún están por venir¹³³, esos nuevos dioses son anunciados por el poeta que profetiza al formular con palabras el mito del inicio. Ese mito es necesario como fundamento de lo político porque el mito es un fenómeno ficticio, no responde a hechos reales, pero, sin embargo, es necesario para ofrecer a la comunidad un destino a raíz de su origen. Es posible que en Heidegger, el destino no sea posible sin una base mística del tipo del mito del olvido del ser¹³⁴. Y ese destino es a lo que se dirige *lo* político.

El presunto abandono de *la* política en 1934, es porque ésta se entiende como un instrumento de gobierno, conclusión a la que Heidegger llega desengañado del nazismo, pero aquello que es *lo* político sigue siendo una de las cuestiones centrales de su filosofía. Pero la revolución en marcha que en los años veinte impregnaba el espíritu alemán y que entusiasmó a Heidegger había fracasado en el nazismo. Ello indicaba que la comunidad aún no estaba preparada para el advenimiento anunciado por el poeta de un segundo inicio. Tras el abandono del Rectorado, Heidegger adopta el tono profético del mismo modo que los poetas, advirtiendo del peligro del mundo moderno, del mundo de la *Ge-Stell* que impide que la voz de los poetas se escuche al enterrarla cada vez más en la tecnociencia moderna.

¹³³ v. GA 4. s. 44. p. 52.

¹³⁴ Hay mucho escrito sobre la relación de la filosofía de Heidegger y los mitos, o sobre la base mística de su pensamiento y su relación con la mística cristiana medieval. Al respecto del vínculo de su pensamiento con lo mítico v. LEYTE, A. “El mito Heidegger”. *Argumenta Philosophica* 2017, vol. 2.

2.1.1. El abandono de la política por parte de Heidegger. Una hipótesis

Hacemos un breve excuso hermenéutico a fin de dilucidar las claves que llevaron a Heidegger a apartarse del nacionalsocialismo. Heidegger se percató de que el nazismo no iba a culminar en un reinicio, sino que más bien el totalitarismo se convertiría en el céntit de la modernidad.

Que Heidegger se metiera en política indica que, de algún modo, quiso participar en la revolución que estaba en marcha en los años veinte en la Alemania de entreguerras. El papel que quiso tomar era claro: ser el guía del guía¹³⁵. Ese era el papel predestinado para el filósofo y para la Universidad, lo cual nos lleva de nuevo a la *πόλις*, pero esta vez, de manera histórica, al hilo del inicio del racionalismo en la Antigua Grecia. Platón y Aristóteles, los pensadores más importantes de aquellos tiempos, no sólo hicieron una filosofía política, también trataron de llevarla a la práctica, al asesorar Platón al tirano Dionisio¹³⁶ y Aristóteles al ser preceptor de Alejandro Magno¹³⁷. En muchos lugares se ha señalado la cuestión de que la ambición política de Heidegger era alcanzar la altura filosófica de Platón asesorando a un gobernante¹³⁸. En este caso el líder político elegido sería Hitler, el *Führer* que habría de llevar a Alemania a retomar su grandeza, vindicando, incluso, un paso más en la misma. Ser guía del guía implicaba la experiencia práctica de Platón en política... pero no la teórica. La filosofía política del Platón teórico, expuesta en *República*, describe una ciudad-estado ideal donde los

¹³⁵ v. RODRÍGUEZ, R. op. cit. p. XXVII.

¹³⁶ cfr. GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975. Vol. 4. p. 36.

¹³⁷ PSEUDO CALISTENES. *Historia Alexandri Magni*. Berlin, Weidmann, 1977.

¹³⁸ cfr. OTT, H. op. cit, p. 277. o RODRÍGUEZ, R. op. cit.

hombres más sabios, los filósofos, están al frente del gobierno¹³⁹. Pero el Platón práctico no cumplió su predicado, sino que su papel como filósofo fue desviado hacia el mero asesoramiento. Porque Siracusa, la colonia gobernada por Dionisio, buscaba reflejar la ciudad-estado ideal de Platón, pero no gobernada por un filósofo sino por un político. Creemos, más bien, que Heidegger se apoyó en el ejemplo aristotélico más que en el platónico: la política de Aristóteles es más bien en una descripción de las diferentes formas de gobierno que rigen la convivencia de los hombres. Heidegger quería ser el tutor del *Führer* del mismo modo que Aristóteles lo fue del *γεμον* más notable de la antigüedad. El modelo de Heidegger es Aristóteles y es un lugar común, dentro de las investigaciones heideggerianas, la relación que hay entre la filosofía de uno y otro¹⁴⁰. Sin embargo, creemos que cuando recurre a la obra de Platón como sustento de referencia es precisamente el punto en que se produce el cisma con el nacionalsocialismo.

Heidegger no abandona *lo* político. Al dimitir del Rectorado abandona el vínculo con el nacionalsocialismo “oficial”, pero sigue creyendo en la grandeza de este movimiento¹⁴¹. Ya hemos señalado que *lo* político en Heidegger tras abandonar el Rectorado tiene el carácter de la voz profética del advenir. Pero el motivo de porqué abandona *la* política (que no *lo* político) es difuso, aunque los indicios apuntan a contemplar el nazismo como el culmen del olvido del ser. En algunos casos, incluso se apela a que la dimisión rectoral fue por motivos éticos, al levantarse el nazismo contra algunos de sus propios

¹³⁹ v. PLATÓN. *República*. 473d.

¹⁴⁰ Existe una gran cantidad de trabajos a este respecto, exponerlos sería demasiado. Destacamos el trabajo de Franco Volpi *Heidegger e Aristotele* (Roma, Laterza, 2010) ya que creemos que presenta la influencia del griego sobre el de Friburgo de un modo más conciso y desenmaraña las claves del porqué la filosofía heideggeriana es deudora de la aristotélica.

¹⁴¹ EM. s. 208, p. 179.

jerarcas por cuestionar la dirección que el partido iba tomando¹⁴². La versión que el propio Heidegger nos cuenta es que se decepciona con el nazismo y de ahí que abandone *la política*¹⁴³. Por nuestra parte, creemos que la decepción es más profunda: No es Hitler, es Platón quien le decepciona políticamente, esto es, el abandono de *la política* tiene unas raíces mucho más filosóficas que las presentadas por los historiadores, tiene más que ver con el pensar intrínseco del camino que recorre la filosofía de Heidegger que con la sociedad y el tiempo que le tocó vivir. Se ha señalado muchas veces que se adhirió al nacionalsocialismo porque su filosofía lo empujaba a ello, porque había en ella un remanente político que posibilitaba ligar su pensamiento con el totalitarismo¹⁴⁴. Pero nuestra hipótesis es que ese remanente político que le empujaba a adherirse a la revolución, no estaba en Aristóteles, sino en Platón.

El héroe de juventud de Heidegger es Aristóteles, no Platón. El joven Heidegger, un seminarista orientado familiarmente hacia la curia, entra en contacto con la filosofía de Aristóteles a partir de la estima que de él tienen los teólogos en la *Konradihaus* de Constanza¹⁴⁵. Esa inclinación a la teología que Heidegger tiene en esos primeros años de formación, es la que abre la puerta a Aristóteles, ya que el estagirita era considerado como la máxima autoridad filosófica por la escolástica, la corriente teológica y filosófica dominante en la Edad Media, el ingrediente filosófico más importante de aquella

¹⁴² cfr. OTT, H. op. cit. p. 277.

¹⁴³ GA 16. s. 388, p. 40.

¹⁴⁴ Muchos ejemplos de textos sobre cómo la filosofía de Heidegger conduce al nazismo podemos encontrar entre los antiheideggerianos antes citados: Farías, Faye, González Varela... En muchos casos estos trabajos se aprovechan del contenido sensacionalista que implica el horror nazi. Pero también hay trabajos más serios que muestran el espíritu revolucionario que hay en el pensamiento de Heidegger y de ahí su entusiasmo por la posibilidad del cambio que suponía el movimiento nacionalsocialista, como los también citados de Xolocotzi o Rodríguez.

¹⁴⁵ cfr. SAFRANSKI, R, op. cit. s. 25, p. 35.

época¹⁴⁶. Al finalizar el seminario es, sin duda, el momento en que la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles toma la dirección de la fenomenología, al recibir de manos de Conrad Gröber, uno de sus maestros en el seminario, el libro de Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*¹⁴⁷. A través de Brentano llegó Heidegger a la fenomenología de Husserl¹⁴⁸, buscando compatibilizar el pensamiento aristotélico con la fenomenología durante toda la década de los años veinte. Prueba de ello son los cursos que sobre Aristóteles imparte en 1921¹⁴⁹ y 1922¹⁵⁰, así como el conocido informe sobre sus lecciones que redactó, a instancias de Paul Natorp, a fin de optar a una plaza académica en la Universidad de Marburgo¹⁵¹. La interpretación que Heidegger hace de Aristóteles es en clave ontológica, sobre todo de los tratados aristotélicos que la tradición metafísica ha abordado desde otras perspectivas, como la *Física*¹⁵² o la *Ética a Nicómaco*¹⁵³. Defendemos la importancia de esta perspectiva de trabajo al respecto de Aristóteles en el joven Heidegger, en camino ya de una destrucción de la historia de la ontología tradicional, que abra la posibilidad a una nueva ontología fenomenológica que propicie la comprensión del ser. Esta postura la mantendrá incluso después de la redacción de *Sein und Zeit*, a lo largo de todo su camino en el pensar. Respecto de la *Física* la cuestión

¹⁴⁶ v. FERRATER MORA, J. op. cit. Vol II, Entrada “Escolástica”. p. 1060.

¹⁴⁷ BRENTANO, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 1862.

¹⁴⁸ cfr. SAFRANSKI, R, op. cit. s. 41, p. 51.

¹⁴⁹ GA 61.

¹⁵⁰ GA 62.

¹⁵¹ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation*. En GA 62. ss. 343-411.

¹⁵² ARISTÓTELES. *Physica*. Oxford, Clarendon Press, 1930.

¹⁵³ ARISTÓTELES. *Etica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press, 1979.

parece clara: con la palabra $\varphiύσις$, los griegos expresaban el ser¹⁵⁴. Pero ese sentido se ha perdido en la historia de la filosofía, por lo que la labor de Heidegger es la de señalarlo, porque el no tenerlo en cuenta implica que la relación con el mundo, en el que estamos y que forma parte de lo que nosotros mismos somos, es de extrañeza y exotismo. ¿Cómo recuperar el sentido del ser que poseían los primeros griegos, los que para aludir a ese ser nombraban a la $\varphiύσις$? La propuesta de Heidegger al respecto implica a la praxis y es ahí donde entra en juego la ética aristotélica. El carácter de la ética es una praxis respecto del ser, que no sólo está en los tratados éticos de Aristóteles, sino en toda su obra, siendo incluso la propia *Física* un ejemplo por albergar la pretensión de “decir el ser”. Sin embargo, la ambición de Heidegger es elaborar de nuevo esa praxis. La praxis aristotélica ha de ser recuperada y limpiada de los errores que la tradición le ha impuesto, siendo los más chocantes los errores de traducción al latín¹⁵⁵. Pero ello no basta para recuperar el ser, porque éste yace oculto en la contemporaneidad bajo el peso de la historia de la filosofía, de la historia de la metafísica.

Todo el camino hacia *Sein und Zeit* lo hace Heidegger de la mano de Aristóteles. En estos años de formación no lo considera aún como pervertido por la herencia platónica, como si lo hará años después, cuando se cruce en su interpretación de los griegos la lectura de Nietzsche¹⁵⁶. Y si bien, también tiene lecturas de Platón anteriores a la publicación de *Sein und Zeit*¹⁵⁷, éstas no tienen el impacto que tuvo el encuentro con los textos aristotélicos. De esos años de formación con Aristóteles, recibe la praxis que supondrá la analítica existencialia de 1927, ya que creemos que el contenido primordial

¹⁵⁴ cfr. *EM* s. 17, p. 23.

¹⁵⁵ cfr. Ib.

¹⁵⁶ cfr. *GA* 6.

¹⁵⁷ Por ejemplo, el curso del semestre invernal de 1924-1925 (*GA* 19).

de *Sein und Zeit* es una práxis ética que se ocupa de la mismidad de la existencia, del mismo modo que la ética aristotélica¹⁵⁸.

Tenemos entonces que la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit* es una ética y esta ética establece un primer momento dentro de la praxis filosófica. Pero esta praxis no es sólo la ética, sino que en Aristóteles deriva en un segundo momento, la política. La política es el siguiente paso que Heidegger debiera dar en su camino del pensar siguiendo al estagirita, pero en *Sein und Zeit* no se contempla ese paso filosóficamente. Sin embargo, en los años treinta querrá dedicarse a ello. En el pensamiento aristotélico, al final de la *Ética a Nicómaco*, de la ética se deduce la política¹⁵⁹. Podríamos hacer un paralelismo con el proyecto heideggeriano, puesto que también, casi al finalizar la parte escrita de *Sein und Zeit*, se abre la posibilidad de una teoría de la comunidad en el párrafo 74¹⁶⁰. Pero luego no recurrirá a Aristóteles. Su actitud respecto de la política aristotélica, al igual que en el resto de su filosofía, es ambigua. En el planteamiento heideggeriano de la pregunta por el ser, Aristóteles es quien sostiene y mantiene la cuestión en torno al ser, pero también le dió un giro nefasto: preguntó primero por el ser, pero también

¹⁵⁸ De modo aclaratorio, nos vemos en la necesidad de exponer nuestra visión de la ética más allá del perverso sentido que la moral le ha impuesto en la tradición. Entendemos la ética a partir del carácter que le otorga Aristóteles, el cual la basa en la mismidad, y que es la que Heidegger toma como praxis. La mismidad parte de un análisis del sí mismo desde “ya-en-el-mundo”. Nada tiene que ver con los otros ni con el bien común, salvo que esos otros me afectan al estar también en el mundo. De este modo, *Sein und Zeit* no es una metafísica, siguiendo a la *Ética* de Aristóteles, puesto que no pregunta por el “qué”, sino por el “cómo”. Esta concepción de la ética no es únicamente aristotélica y, por ende, de Heidegger, sino que también la encontramos en otros pensadores como, por ejemplo, Kant, quien habla de una moral, que identificamos con la ética, dentro del sí mismo (v. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburgo, Meiner, 1990. p. A 289).

¹⁵⁹ cfr. ARISTÓTELES. *Ética Nichomachea*. 1181 b.

¹⁶⁰ SuZ. s. 382 y ss., p. 396 y ss.

contestó a la pregunta, designando que el ser era la sustancia y, con ello, prefiguró e inauguró la larga errancia de la metafísica que alcanza todavía a Husserl. Los conceptos y esquemas del pensamiento político aristotélico son extraños al dominio que debe estudiar, dándose una doble transferencia metodica de lo técnico en lo físico y de lo físico en lo político¹⁶¹.

Las “políticas” de Platón y Aristóteles son un descripción de las formas de gobierno y de la convivencia pero siempre tratándose desde la *πόλις*, no puede reflejarse desde el Estado y las sociedades modernas y Heidegger es consciente de esto¹⁶². Aristóteles no presenta una solución real al problema de la convivencia, si bien es cierto que entre las diversas formas gubernamentales que describe tiene preferencias. Pero esas preferencias no tienen un fundamento que las haga erigirse como las formas ideales de gobierno de la comunidad, no hay espacio para las utopías en la política aristotélica. La praxis de Heidegger si persigue una nueva forma gubernamental, una nueva forma política propia de un nuevo inicio.

La elaboración de *Sein und Zeit* se sitúa históricamente en la época de la República de Weimar, la cual no satisfacía a nadie en Alemania, al ser considerada una imposición por parte de los vencedores tras I Guerra Mundial en el Tratado de Versalles (el armisticio por el que se puso fin a la Gran Guerra), así como la exigencia de que Alemania y sus aliados aceptaran toda la responsabilidad de la guerra, se desarmaran y pagaran indemnizaciones al bando vencedor¹⁶³. Sin embargo, fue ésta una época bastante fructífera en lo cultural, puesto que el horror vivido en la guerra originó una reflexión sobre el ser humano y su papel en el mundo, coincidiendo

¹⁶¹ cfr. SCHÜRMANN, R. Op. cit. pp. 118-119.

¹⁶² cfr. GA 34. s. 18, p. 27.

¹⁶³ cfr. FULBROOK, M. *A history of Germany 1918-2008*. Londres, John Willey & Sons, 2009.

con la zozobra de la razón moderna. En esos años, se impone en el pensamiento, el arte y la cultura un discurso metafísico-poético sobre el caos¹⁶⁴ y, en ese tono, surgen en Alemania una serie de obras caracterizadas por la teoría de que a partir del caos, puede surgir un renacer desde la misma decadencia en la que se ve sumergida el pueblo alemán. Unos cuantos ejemplos de ello son *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch¹⁶⁵, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler¹⁶⁶, el *Comentario a la Carta a los Romanos* de Karl Barth¹⁶⁷, e incluso podemos incluir como uno de estos libros a *Mi Lucha* de Adolf Hitler¹⁶⁸. Estos libros además son un punto de inflexión en la lengua alemana: usan un lenguaje violento, repleto de neologismos. *Sein und Zeit* pertenece a esta constelación literaria. Si bien la originalidad del pensamiento de Heidegger es indudable, no puede entenderse separado de su contexto histórico¹⁶⁹.

Estos teóricos del “renacer” presentaron un especial énfasis en la vuelta al clasicismo de la antigua Grecia. Políticamente, se tomó la figura de Platón como estadista frente a la disolución del Estado por parte de partidos políticos y sindicatos, sobre todo a partir de la idea de una aristocracia espiritual que debe gobernar a la nación pedagógicamente, esto es, formando ciudadanos y no dominándolos¹⁷⁰. Heidegger también participaba de ese *Zeitgeist*. Su fascinación por el mundo griego y su consideración, igual que la de Hegel, de que Alemania era la heredera del espíritu heleno,

¹⁶⁴ v. STEINER, G. *Heidegger*. Chicago, University of Chicago Press, 1987. p. 10.

¹⁶⁵ BLOCH. E. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

¹⁶⁶ SPENGLER. O. *Der Untergang des Abendlandes*. Múnich, DTV, 1993.

¹⁶⁷ BARTH. K. *Der Römerbrief I*. Zúrich, Theologischer, 2010.

¹⁶⁸ HITLER. A. *Mein Kampf*. Múnich, Institut für Zeitgeschichte, 2016.

¹⁶⁹ cfr. STEINER, G. op. cit. p. 10.

¹⁷⁰ v. Rossi, L. A. “La pólis como instauración de la política”. En *Studia Heideggeriana VI: ¿Hay una medida sobre la tierra?* 2017. pp. 149.

lo hace mirar hacia Atenas¹⁷¹. El ideal, la utopía, era el retorno, el resurgir y algunas voces enunciaban que la esperanza era volver a Platón¹⁷². Heidegger, creemos, no fue ajeno a esta pretensión. También parece querer volver a Platón: tal vez en la *Politeia* de Platón, en *La República*, pudiese hallar las claves para establecer una praxis política a partir de la materialización de una utopía. Al fin y al cabo, todos los diálogos de Platón se refieren más o menos a la cuestión política¹⁷³.

En múltiples ocasiones se ha señalado, siguiendo el planteamiento antes expuesto, que Heidegger quería ser para Hitler lo mismo que Platón lo fue con el tirano Dionisio¹⁷⁴. Nosotros pensamos, más bien, como ya hemos dicho, que la pretensión de Heidegger era ser, como Aristóteles fue con Alejandro Magno, el tutor del gran hombre de Estado. Pero, como hemos señalado, Aristóteles es mero descriptor, no aporta soluciones a la política, y de ahí el recurso a Platón. Platón es, junto con Aristóteles, el más grande filósofo de la Antigüedad según la tradición occidental, siendo todo el pensamiento de

¹⁷¹ v. TRAWNY, P. *Heidegger und der Mythos*. cit. p. 31.

¹⁷² cfr. JAEGER, W. W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín, De Gruyter, 1973.

¹⁷³ STRAUSS, L & CROPSEY, J. *History of Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1987. p. 43.

¹⁷⁴ A este respecto puede contemplarse, por ejemplo, la ya citada biografía de Heidegger escrita por Hugo Ott, en la que se alude al fracaso del Rectorado como un “regreso de Siracusa” (v. OTT, H. op. cit. p. 277) o la introducción que Ramón Rodríguez hace a la edición castellana de Escritos sobre la Universidad cuyo título (*Heidegger y el nacionalsocialismo. ¿Un viaje a Siracusa?*) también alude al viaje a los dominios de Dionisio (v. RODRÍGUEZ, R. op. cit.). El historiador Berndt Martin, por su parte, señala que Heidegger se creía elegido para este papel porque se veía a sí mismo como “máximo filósofo en vida”. Las pretensiones de liderazgo de Heidegger “tenían como propósito guiar al Führer, domesticar en cierta manera el movimiento nacionalsocialista científica y filosóficamente”. Heidegger lo que hizo fue reivindicar la figura del filósofo como teórico detrás de la política (cfr. MARTIN, B. op. cit. p. 65).

Occidente heredero del platonismo en su combinación-fusión con el judeocristianismo, siendo incluso toda la filosofía occidental una nota a pie de página de Platón¹⁷⁵. Ahora bien, la tradición filosófica ha derivado en considerar que los diálogos son en su mayoría textos políticos¹⁷⁶. Precisamente, lo que Heidegger quiere deconstruir, esto es, toda la tradición filosófica, proviene de Platón, la modernidad es platónica y ya Heidegger lo sabe cuando pretende dar el salto a la investigación de la política, cuando pasa del estudio del sí-mismo al del nosotros mismos¹⁷⁷. Sin embargo, aún piensa que lo que ha hecho la tradición es malentender a Platón, que la base de la problemática platónica es la problemática del ser¹⁷⁸, pero no se había percatado de que precisamente con eso comenzaba la filosofía y, con ella, se originaba la modernidad, se originaba el tiempo de la razón¹⁷⁹.

Pero al principio de su participación política, Heidegger es decididamente platónico. Cuando lee a Platón, no se siente apremiado por *la política*, pero espera un cambio histórico que quizá traiga una nueva comprensión del ser¹⁸⁰. Si bien en otros textos, como

¹⁷⁵ v. WHITEHEAD. A. N. *Process and reality*. Nueva York, Harper and Row, 1957. p. 63.

¹⁷⁶ STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago, McNally, 1964. p. 87.

¹⁷⁷ cfr. ADRIÁN ESCUDERO, J. "Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista" [en línea]. *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. nº 0. <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-0/adrian1.pdf> [Consulta: 29 de agosto de 2016]. ISSN: 2386-4877. p. 122.

¹⁷⁸ SuZ. s. 2, p. 23.

¹⁷⁹ Es un lugar común en los planteamientos de Heidegger con posterioridad a 1934, señalar que el origen de la filosofía es precisamente cuando se empieza a plantear la cuestión del ser y, con ello, nace la filosofía. Lo originario era anterior a ese aparecer de la razón (y la filosofía) y es a la búsqueda de ese pensar originario a lo que debe apuntar el pensamiento. v. p. e. *EM* y *WP*.

¹⁸⁰ cfr. SAFRANSKY, R. op. cit. s. 266, p. 269.

las lecciones del semestre invernal de 1931-1932¹⁸¹, ya Heidegger denota la posibilidad del advenimiento de un gran instante en la historia, como una vuelta a los comienzos griegos y la posibilidad de materializar en esa vuelta una utopía política de índole platónica. Prueba de este platonismo es el discurso *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*¹⁸², señalado como punto álgido de su conexión con el nazismo, debido al tono revolucionario de sus palabras y al ambiente que en la Universidad se respiraba, haciéndolo parecer, más que un evento académico, un acto del NSDAP, hasta el punto que los preparativos del discurso tenían el esplendor de una fiesta nacional¹⁸³. Pero la sensación de estupor tras el discurso fue generalizada porque llevaba “la marca de la habitual filosofía y el lenguaje de Heidegger”¹⁸⁴, porque es Platón y no Hitler quien habla en este discurso. La idea “política” del discurso es bastante sencilla una vez depurada la criptología del léxico que Heidegger emplea en el mismo: el rector es el guía espiritual de la Universidad, pero éste, a su vez, ha de ser dirigido por ese mismo espíritu. La Universidad, además, ha de ser la guía de los dirigentes, quienes han de ser formados en la Universidad, para así guiar al pueblo¹⁸⁵. El verdadero guía es el espíritu de la Universidad, caracterizado por su cercanía con el saber, por su amor al saber (*φιλείν-σοφία*). El filósofo es quien lleva consigo el verdadero espíritu del saber y, por tanto, ha de ser el guía de la Universidad, del mismo modo que en la *República* de Platón, el filósofo ha de ser el guía de la *πόλις*¹⁸⁶. Que la Universidad se dedique a la ciencia no es impedimento para que afronte también la política, ya que la ciencia, tal y como la entiende Heidegger, no

¹⁸¹ cfr. GA 34.

¹⁸² En GA 16, ss. 107-117.

¹⁸³ cfr. SAFRANSKY, R. op. cit. s. 285. p. 287.

¹⁸⁴ OTT, H. op. cit. p. 176.

¹⁸⁵ GA 16. s. 107, p. 7.

¹⁸⁶ cfr. PLATÓN. *República*. V. 473d.

es un mero positivismo, sino que su cometido es la búsqueda de lo originario del colectivo al que pertenece, y sólo atendiendo a esto que es originario, puede llegarse a comprender la misión política del pueblo alemán¹⁸⁷. El guía, entonces, debe ser especialista en esa ciencia originaria, siendo la Universidad donde deben formarse los guías. De ahí que pensemos que la inclinación de Heidegger se escuece más hacia Aristóteles que hacia Platón: el guía debe ser el preceptor, porque de lo que se está hablando, en el fondo, es de educación, de formación. Pero, del mismo modo que Platón, Heidegger quiere poner a la filosofía en un lugar preeminente, establecerla como guía del espíritu del pueblo. No es su intención únicamente insertar la filosofía en la vida comunitaria, como la de algún que otro “ilustrado”, sino que ha de llevar la voz cantante al ser la garante del saber y del espíritu alemán.

El modelo político de Heidegger es, al igual que el platónico, cláaramente vertical. Encontramos en la cúspide a los filósofos, como gobernantes, los verdaderos guías. El resto de la pirámide política también es una versión de las castas platónicas. Cuando Heidegger habla en el discurso del Rectorado de los tres servicios, a saber, el servicio del trabajo, el de las armas y el del saber¹⁸⁸, coinciden con los tres tipos de hombres que hay en la *República* utópica de Platón: los productores, los guerreros y los gobernantes¹⁸⁹. Pero la apelación constante que Platón hace a un mundo extramundano no puede casar con un pensador de lo fáctico como es Heidegger, unido a que los textos aristotélicos le proporcionaban material para esa facticidad.

El breve escarceo de Heidegger con el platonismo acaba bruscamente al percatarse de que el nazismo era acorde a ese

¹⁸⁷ v. GA 16. s. 108, p. 8-9.

¹⁸⁸ cfr. Ib. s. 113, p. 14.

¹⁸⁹ cfr. PLATÓN. *República*. II.

platonismo, y que ambos formaban parte de una misma línea de error. La ruptura con Platón pudo venir de la relectura que hizo de Nietzsche en los últimos meses del Rectorado. No está de más recordar que Nietzsche consideraba su filosofía como inversión del platonismo¹⁹⁰ ya que éste había alejado a la filosofía del mundo verdadero¹⁹¹. Si el nazismo estaba en camino de alejarse del mundo en aras de una idealidad, presentaba las mismas carencias que el resto de sistemas que habían aparecido bajo la hegemonía de la metafísica. Esto es, Heidegger se percata de que todo Occidente, y los totalitarismos como su sistema último no es ninguna excepción, está teñido de platonismo, que se hizo fuerte con la aparición de la razón en la Atenas socrática y con el auge del judeocristianismo, que convirtió a ese platonismo en la teología que más tarde se secularizará en la tesis política de la monarquía, con lo cual el hilo no queda suelto, sino que vuelve a engarzarse en la historia de la razón, en la historia de la metafísica.

Heidegger no encuentra un referente griego para llevar a cabo una praxis política. Aristóteles no le sirve porque es mera descripción y Platón es el origen de lo que cuestiona. A partir de este desengaño, desarrolla una crítica mordaz al platonismo en los años siguientes al abandono del Rectorado, como en el curso de 1935 *Einführung in die Metaphysik* (“Platón es una caída del pensar desde su inicio trágico”)¹⁹² o en *Platons Lehre von der Wahrheit*¹⁹³. Esta decepción política forjada en el desengaño de Platón y la visión de que el nazismo también participaba de la metafísica, le hizo abandonar

¹⁹⁰ cfr. NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente*. Berlín, De Gruyter, 1980. p. 199.

¹⁹¹ cfr. NIETZSCHE, F. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. Berlín, De Gruyter, 1980. p. 80-81.

¹⁹² cfr. “Platón ist die Vollendung des Anfangs”. EM s. 191, p. 165 (La traducción castellana señala “Platón es la consumación del origen”).

¹⁹³ v. GA 9. ss. 203-238, pp. 173-198.

toda argumentación política “pública”. Que desarrollara una política “oculta” tras dimitir del Rectorado no es algo que esté expuesto de manera consensuada. Al no haber desarrollado una ontología de *lo político*, será nuestra labor hacerlo.

2.2. La política y *lo político*

Desde el principio, hemos tenido cuidado en mantener una diferencia que consideramos esencial y en torno a la cual se vertebral todo este trabajo: la diferencia habida entre *la política* y *lo político*. Hay una serie de matices que nos permiten elucidar esta diferenciación en el pensamiento de Heidegger. El primero ya lo hemos citado: Heidegger, en el quinto parágrafo de *Sein und Zeit*, entrecomilla *la* “política” para resaltarla en su acepción vulgar, como una teorización supramundana acerca de la convivencia¹⁹⁴. De este modo, se convierte en una especie de “disciplina”, una actividad que va más allá de la teoría en tanto que presenta una praxis del mero convivir dado de facto en las relaciones interpersonales, en las relaciones con los otros. Pero estas relaciones con los otros, lo dado de facto en la convivencia, que en el fondo es lo que subyace a toda política, no ha sido tomado en cuenta por la tradición, sino que se ha tomado a *la* “política”, una teorización con un remanente práctico, digámoslo de una vez, un constructo propio de la cultura de una sociedad y que, como tal, puede tomar diversas formas, como lo que está a la base, como lo dado de facto. *La política*, el arte, la ciencia y todos los demás ámbitos caen lentamente bajo el dominio de la voluntad individual de desarrollo. Para Heidegger es una tarea urgente de nuestro tiempo devolver a *la política* el rango que le pertenece, como rasgo fundamental del ser humano que filosofa en la historia y como el ser en el que el Estado se desarrolla plenamente, de modo que

¹⁹⁴ cfr. SuZ. s. 16, p. 37.

pueda denominarse verdaderamente el modo de ser de un pueblo¹⁹⁵. A esa concepción que se tiene de *la política* como lo que está a la base, ha ayudado una disciplina propia de la sociedad tardomoderna que teoriza sobre *la política*, esto es, que teoriza sobre la teoría: la politología.

Lo político es lo que está a la base de la política, es lo dado de facto, el convivir de los seres humanos en sociedad, ya que no podemos escapar a ese convivir, porque es una de las estructuras fundamentales de la existencia, es el *Mit-sein*, el ser-con-los-demás¹⁹⁶. Ese convivir, eso que es *lo político*, toma diversas formas particulares a lo largo de la historia y en los diferentes lugares, esas formas particulares en su conjunto constituyen *la política* pero no el hecho de estar-uno-con-el-otro. Que Heidegger pretendiese elaborar una praxis política a partir de *lo político*, una nueva teorización que implicase la posibilidad vivenciada, es lo que hemos señalado que podría haberlo adscrito al nazismo. Pero la elaboración de una ontología de *lo político* es lo que debe de estar a la base a de toda construcción política, y eso es precisamente lo que *la política* no ha contemplado.

No vamos a negar que nuestro trabajo parte de cierta inspiración en las teorías de Chantal Mouffe y la nueva lectura que se presenta a partir de su trabajo de la obra de Carl Schmitt, acerca de la diferencia que hay entre *la política* y *lo político*¹⁹⁷. La división que hace Mouffe entre “político” y “política” es de ascendencia hobbesiana-marxista al considerar al hombre como un ser social por naturaleza pero cuya sociabilidad es egoísta, ya que ese estado de naturaleza implica una guerra de todos contra todos¹⁹⁸. Así, para Mouffe, *lo “político”*

¹⁹⁵ v. NGS. s. 72, p. 69.

¹⁹⁶ cfr. SuZ. s. 117 y ss., p. 137 y ss.

¹⁹⁷ MOUFFE, C. *The Return of the political*. Londres, Verso, 1993.

¹⁹⁸ cfr. HOBSES, T. *Leviathan* 1, 12

está ligado a la dimensión de lo antagónico y la hostilidad que hay en las relaciones humanas, mientras que *la “política”* apunta al establecimiento de un orden de la co-existencia humana a pesar del conflicto que subyace en ese co-existir¹⁹⁹. Del mismo modo asumimos que nuestra tarea será desentrañar en una ontología de *lo político* la doble raíz etimológica que encierran estos términos, a saber *πόλις* y *πόλεμος*. Para Mouffe, tradicionalmente, el primero (*πόλις*) remite a la vida en sociedad y su forma de organizarla, *la política*, mientras que el segundo (*πόλεμος*) implica el conflicto, el antagonismo dado en el estado natural de relaciones de unos con otros, *lo político*²⁰⁰. No se ha contemplado la duplicidad de ambas raíces en la moderna teoría política pero creemos que constituyen una base para una posible ontología de *lo político*.

Lo político alude directamente a algo así como el ser, como una suerte de eseidad intrínseca a *la política*. Carl Schmitt, del que Mouffe hace una relectura²⁰¹ y con quien Heidegger tuvo sus más y sus menos²⁰², recupera en su obra esa esencia fundamental de *lo político*, fundando su concepto en la oposición antagónica entre amigo y enemigo, siendo este desacuerdo la razón de ser de la actividad política²⁰³. A partir de aquí se desarrolla una dinámica del nosotros, los amigos, y el ellos, los enemigos, que estará muy presente en el pensamiento de Heidegger, sobre todo en lo referente

¹⁹⁹ MOUFFE, C. op. cit. p. 14.

²⁰⁰ Ib.

²⁰¹ v. MOUFFE, C. *The challenge of Carl Schmitt*. Londres, Verso, 1999.

²⁰² Puede consultarse la relación de Heidegger y Schmitt en la biografía que del primero hace Safranski (*Ein Meister...* op. cit.). Una buena glosa de estos acuerdos y desacuerdos están en el artículo de L. A. Rossi, “El existencialismo político en Martin Heidegger y Carl Schmitt” (*Aurora, revista filosófica*. vol. 29. nº 49. 2017, pp. 523-550). La cuestión entre estos dos autores queda reflejada en una frase lapidaria de Safranski: “Heidegger quería la revolución, Schmitt buscaba el orden” (op. cit. s. 283, p. 285).

²⁰³ SCHMITT, C. *Der Begriff der Politischen*. Berlín, Duncker & Humboldt, 1987.

a la nación (*Nation*) y a la patria (*Heimat*), esto es, a la idea que tiene de pueblo (*Volk*).

2.2.1. Una cuestión de etimología

Lo que sigue no está reglado filológicamente. Este texto es filosófico y no filológico. Pretendemos esclarecer de algún modo el significado etimológico de *lo político* para que arroje luz a la diferencia entre *la política* y *lo político*. En las tesis de Mouffe hay un dualismo etimológico que explica esa diferencia a partir de dos términos griegos: *πόλις* y *πόλεμος*. Ahora bien, llevaremos esa diferencia entre *la política* y *lo político* a Heidegger. Para ello comenzaremos, precisamente, haciendo una traducción que rompa con los canones de la traductología, haciendo lo que Heidegger mismo hacía al respecto de los textos griegos. La tarea de traductor que Heidegger lleva a cabo es en ocasiones bastante distinta del sentido que la tradición ha dado a determinados textos helénicos, sobre todo adaptando a sus propios intereses filosóficos la etimología que hay detrás de las palabras de la sabiduría de la Antigüedad²⁰⁴.

Esta traducción “libre”, no es sólo una maña heideggeriana, sino que también es algo que está en Hölderlin, quien con su imperfecto conocimiento del griego, realizó una de las mayores obras de traducción al llevar al alemán las obras de Sófocles²⁰⁵. Heidegger sigue su estela traductora recurriendo a un alemán arcaico para reproducir el sentido primario del texto griego. Con la etimología empleada, transforma e intensifica el original. Pero también hay que ser consciente de que se violenta la interpretación

²⁰⁴ V. ADRIÁN ESCUDERO, J. “Heidegger y la tarea de la traducción”. *Ágora. Papeles de Filosofía* vol. 33-1. 2014. pp. 125-137.

²⁰⁵ Ib. p. 136. nota 22.

de los antiguos²⁰⁶. Para Heidegger, el griego y el alemán son las lenguas filosóficas por excelencia, y busca de manera consciente esa violencia etimológica y esa destextualización para desmontar la conceptualidad heredada. Heidegger piensa que tiene que ser violento contra la violencia ejercida en tanto que poder técnico que domina y enmascara la originaria relación entre ser y hombre²⁰⁷. Es por eso que consideramos legítimo nuestro propósito de crear una nueva etimología de *lo político* y llevar el agua a nuestro molino a fin de desentrañar la diferencia entre *la política* y *lo político*.

Suele señalarse en la vulgata que político y política vienen del griego *πόλις*. Si recurrimos a un diccionario griego al uso²⁰⁸, podemos encontrar con la raíz del citado término palabras tales como *πόλις*, que traducimos como ciudad; *πόλισμα*, que sería el conjunto de ciudadanos; *πολίτης*, el ciudadano; términos que más o menos tienen el sentido moderno que se le ha atribuído al concepto de *πόλις*. Otra palabra vinculada, en cierto modo, a esa noción sería *πολίξω* que podríamos traducir como fundar, colonizar o edificar. Sin embargo, si seguimos indagando en la raíz etimológica hallamos palabras como *πολιορκέω*, que sería sitiar una ciudad; *πολεμέω* o *πόλεμος*, hacer la guerra o *πολεμικός*, que es estar en estado de guerra con los *πολεμιος*, con los enemigos. Estos términos ya tienen un sentido que implica cierto antagonismo e incluso alude a la agresión, al conflicto con los opuestos. Parece que la común raíz de *πόλις* y *πόλεμος* y que conduce a lo político, lleva intrínseca la doble relación de dentro-fuera de la ciudad. Los ciudadanos (*πόλισμα*, *πολίτης*) están dentro de la ciudad, son miembros de la comunidad política, mientras que los enemigos (*πολεμιος*), foráneos de la ciudad, invasores, son los externos a la comunidad, aquellos con los que se hace la guerra, los

²⁰⁶ Ib.

²⁰⁷ Ib.

²⁰⁸ Nosotros emplearemos el de Pabón de Urbina para Vox/Spes. (*Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*. Barcelona, Vox-Spes, 1967).

opuestos. *La* política tiene que ver con el modo de organizarse la ciudad, y *lo* político se identifica con la idea de ser humano, ya que este tiene la necesidad de la comunicación y convivencia con sus semejantes²⁰⁹.

Pero todavía hay un tercer término griego que parece provenir de la misma raíz y que consideramos determinante para nuestros propósitos. Nos referimos a *πολύς*, cuyo sentido es el muchos, lo múltiple, lo variado. Con esta raíz formamos palabras que incluyen ese término como prefijo: *πολυ-πειρία*, que se refiere a tener mucha experiencia, o *πολυ-ειδής*, que es de varias clases. Esta raíz también está en palabras como *πολλαχῆ*, muchas veces, o *πολλαχόσεν*, de muchos lados o de muchas razones, motivos. El término *πολύς* implica multiplicidad, variabilidad. *Oi πολλοί*, son los más, la mayor parte, y *τὸ πολλόν*, es la multitud, la muchedumbre. Hablar de lo múltiple, al respecto de lo político, implica hablar de pluralidad. *Lo* político implica la pluralidad. Sólo de la pluralidad de hombres puede surgir la ciudad, la *πόλις*; pero también sólo por la pluralidad puede nacer el conflicto, el *πόλεμος*.

Tenemos entonces una raíz etimológica común que toma diversos caminos para remitir a una serie de elementos que, si bien la secularización operada en la gramática desde el judeocristianismo ha parecido separar, se vinculan a lo mismo, tratan de lo mismo. A partir de esta idea trabajaremos para un desarrollo de la diferenciación de *la* política y de *lo* político con base en Heidegger.

²⁰⁹ BADILLO O'FARREL, P. op. cit. p. 30.

2.2.2. Una aclaración previa. La diferencia ontológica en Martin Heidegger

Uno de los conceptos fundamentales del pensamiento de Heidegger es el de la diferencia ontológica. Suele considerarse en algunos lugares como uno de los hitos de la presunta transición de un primer a un segundo Heidegger, como una tensión que recorre todo *Sein und Zeit* y que sólo será formulada con posterioridad²¹⁰. Cuando se produce el giro, la *Kehre*, en el camino del pensar de Heidegger es cuando aparece la conceptualización de la diferencia ontológica. No es que anteriormente a la *Kehre* Heidegger no expusiese la diferencia habida entre los entes y el ser. *Sein und Zeit* mismo comienza con la alusión a la preeminencia de lo ontológico frente a lo óntico a la hora de exponer la pregunta por el ser²¹¹, puesto que es la elucidación de esta pregunta lo que guía todo el pensamiento heideggeriano. Pero en un primero momento, en los años en que elabora *Sein und Zeit*, en la década de los veinte del siglo pasado, Heidegger se encuentra dentro de lo que nos atrevemos a denominar diferencia óntica, al considerar al ser dentro de un plano metafísico, del mismo modo que la tradición. No es que considere al mismo nivel los entes y el ser, pero aún parece latir la pretensión de revelar el ser a la forma de un ente. Sin embargo, en *Sein und Zeit* si se alcanza a vislumbrar la diferencia ontológica, es decir, se da el salto hacia la nueva comprensión pero no se formula, puesto que el interés primordial de la obra es la analítica del sentido de la pregunta por el ser, sentido que da aquél que pregunta por el ser²¹². Con la formulación de la

²¹⁰ FAVA, J. “Martin Heidegger: el más allá de la filosofía (mundo, transcendencia y ontología fundamental)”. Prefacio a GREISCH, J. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2010. p. 9.

²¹¹ cfr. *SuZ*. ss. 8-15, pp. 28-35.

²¹² Ib. s. 7, p. 28.

diferencia ontológica, Heidegger invoca la transcendencia del ser como presencia, acude a los fundamentos de esa diferencia que son los fundamentos de la filosofía y la ontología en general, a saber, que el ser siempre es ser de lo ente. Sólo acudiendo a estos fundamentos, puede elaborarse una historia del ser a partir de la destrucción de la historia de la metafísica, ya que ésta plantea la ontología de una manera insuficiente.

Si bien, como señalamos, en *Sein und Zeit* no se presenta de forma explícita la diferencia ontológica, al preguntar en dicha obra por el sentido del ser, es necesario superar la insuficiente ontología de la tradición. Lo novedoso del planteamiento de *Sein und Zeit* radica en que presenta al ser como algo que solo puede darse en la comprensión de aquello que late bajo toda conducta respecto de lo ente, comprensión que solo puede realizarse por parte del existente que formula la pregunta por el ser²¹³. Pero, como hemos señalado, es con posterioridad a esa obra cuando la conceptualización de la diferencia ontológica toma fuerza. Jean Greisch apunta a que es en los últimos meses del periodo de Marburgo, tras la publicación de *Sein und Zeit* en 1927, donde se ubica el origen de esta conceptualización²¹⁴. En esos meses, Heidegger redacta la conferencia *Phänomenologie und Theologie*²¹⁵ y las lecciones *Die Grundprobleme der Phänomenologie*²¹⁶, *Phenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*²¹⁷ y *Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*²¹⁸.

²¹³ RIDRUEJO ALONSO, P. "La diferencia ontológica en Martin Heidegger". *Pensamiento* 235. 2007. pp. 125-144.

²¹⁴ v. GREISCH, J. *Ontologie et Temporalité: Esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit*. Puf. París, 1994.

²¹⁵ GA 9. ss. 45-78, pp. 49-73.

²¹⁶ GA 24.

²¹⁷ GA 25.

²¹⁸ GA 26.

Consideramos en este trabajo la cuestión de la diferencia ontológica como algo de radical importancia para el establecimiento de una ontología de *lo político* a partir del pensamiento de Heidegger. La diferencia ontológica es la conceptualización del problema de la transcendencia del ser del ente. El ser transciende al ente, pero a la vez no puede estar más allá del ente mismo, porque no hay ser sin ente puesto que se dan siempre en conjunto. Esto es, se dan siempre juntos pero no es la misma cosa, aunque por ese darse a la vez se ha confundido con relativa frecuencia a uno con otro. Lo óntico constituye con lo ontológico una pareja de conceptos similar a la de existencial y existenciario. Óntica es toda consideración, teórica o práctica, del ente que se atiene a los caracteres del ente como tal, sin cuestionar su ser; ontológica es la consideración del ente que apunta al ser del ente. La descripción del ente intramundano es óntica mientras que la interpretación del ser de ese ente es ontológica. El conocimiento del ente presupone cierta comprensión previa del ser de ese ente, por lo que en la base de toda verdad óntica está la verdad ontológica²¹⁹.

Heidegger es consciente de que uno de los grandes problemas de la transcendencia son las connotaciones teológicas que este término ha adquirido con el paso de los siglos, hasta el punto de que todo lo que transciende se lleva a un plano ulterior, al plano de lo divino, como sucede con el caso de la temporalización, que en su transcendencia es presentado por la tradición heredera del judeocristianismo como *aeternitas* y no como *αεί*, como vemos en la conferencia de 1924 *Der Begriff der Zeit*²²⁰. En esta conferencia, Heidegger hace especial hincapié en la distinción entre los conceptos que quieren representar “aquel que es siempre” en las culturas griegas y latina. Tanto *aeternitas* como *αεί*, tienen el carácter sempiterno, el de perpetuidad sin principio ni fin, pero mientras la *aeternitas* latina heredada por

²¹⁹ VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. cit. p. 20.

²²⁰ BZ. s. 104. p. 23.

el judeocristianismo implica de suyo la inmortalidad dentro de una estructura temporal lineal, para los griegos el tiempo transcendente se concibe de manera cíclica, como un círculo donde principio y fin tienen un mismo nodo de conexión, o mejor, dicho, todo punto de ese círculo temporal es la vez principio y fin, puesto que no hay un lugar privilegiado en la circularidad del tiempo. El tiempo de lo siempre concebido a la manera de los antiguos griegos, el *αεί*, es un concepto que no tiene relevancia para la transcendencia teológica, puesto que es un concepto profano de la temporalidad, no sacro como la eternidad, uno de los atributos de la divinidad. La teología pretende dar un sentido al tiempo desde la divinidad y por eso Heidegger señala en la conferencia de 1924, expuesta en la sede de los teólogos de Marburgo, que esa transcendencia pasa por la fe, algo ajeno a la filosofía²²¹. La filosofía, siguiendo con este ejemplo de Heidegger, no puede entonces considerar la transcendencia desde lo divino, puesto que ese asunto correspondería a lo que pone en relación al hombre con la divinidad, esto es, la teología, no siendo un asunto de lo humano en cuanto tal. La cesura habida entre lo humano y lo divino ha sido contemplada en la tradición sólo de modo parcial, puesto que esta tradición ha dado cobijo a lo humano a partir de categorías más propias de dioses que de hombres, es decir, es lo transcendente teológico lo que marca la pauta.

Del mismo modo en que se ha contemplado en la tradición la transcendencia de la temporalidad es como se ha tratado al ser, incluso el modo de convertirse en un predicado no real en tanto que es lo menos que pueda señalarse de una cosa²²². Si se consideran dos planos, uno divino transcente y otro humano de índole inmanente, la definición de categorías no es trabajo del filósofo, sino del teólogo. La pregunta que surge es entonces cómo el filósofo puede desplegar un saber acerca del ser sin acudir a la

²²¹ Ib. s. 104, p. 24.

²²² KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. cit. A-598. B-626.

transcendencia, porque ésta adquiere un remanente de lo divino, lo cual es competencia de la teología. De igual modo que ocurre con el tiempo en el planteamiento heideggeriano de 1924, el papel de la filosofía en relación a la transcendencia no debe situarse en un plano teológico, porque la filosofía es más bien otra cosa, se mueve en el medio de los conceptos²²³, y si el tiempo, la temporalidad, sólo puede comprenderse a partir del tiempo²²⁴, del mismo modo el ser tiene que comprenderse desde el ser mismo. Pero sucede que el ser siempre es dado desde algo que no es el mismo, el ser siempre es ser del ente, siempre es su “eseidad”²²⁵.

La concepción que la filosofía ha de tener del ser es partir de la existencia misma en tanto que horizonte de sentido del ser mismo. Ese horizonte de sentido, esa clarificación de lo que el ser mismo es, ha de partir de una suerte de ciencia previa anterior a toda disciplina científica. A partir de esa pre-ciencia, cada uno clarificará lo que comprende y lo que no comprende²²⁶, y es desde aquí cuando se puede empezar a pensar filosóficamente. El planteamiento, entonces, del ser va más allá de la entidad conceptual del ser para ponerse a

²²³ “Sich im Begriffe bewegen”. *BZ*. s. 108, p. 27.

²²⁴ “Die Zeit aus der Zeit”. *Ib.* s. 108, p. 25.

²²⁵ Existen tendencias a definir aquello que es algo como su “esencia”. De este modo traducen al castellano no tanto los textos de Heidegger como los estudios realizados por otros autores en otros idiomas distintos al nuestros. No creemos que el término esencia sea el adecuado puesto que implica, según el DRAE, además de lo más característico e importante, lo permanente e invariable, algo que creemos que desborda el sentido que Heidegger quiere dar al ser. Por nuestra parte hemos venido empleando “el ser de una cosa” pero también emplearemos el término “eseidad”, término que no recoge el DRAE y que podemos definir como la circunstancia del ser o el despliegue del “es” de una cosa cuando preguntamos por ella. Puede verse a este respecto el trabajo de Ordoñez-García y Rüdinger “Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)” en *Estudios de Filosofía* nº 50. Universidad de Antioquia, 2014. p. 160.

²²⁶ “Ich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht”. *BZ*. s. 108, p. 27

trabajar con él, ya que es la base misma de esa conceptualización lo que propicia la reflexión filosófica acerca del ser.

2.2.3. La política como lo óntico, *lo político* como lo ontológico

Para elaborar una ontología de *lo político* es necesario acudir a la diferencia ontológica. En el curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger concluye que no hay una posibilidad de una ontología sin la formulación de la distinción entre ser y ente²²⁷. Ahora bien, ¿cómo se traslada esto a la cuestión de *lo político*? Defendemos la idea de que se establece una diferencia entre *la política* y *lo político* con base en la diferencia ontológica. Retomamos la idea que hemos visto de Chantal Mouffe de separar en dos planos *lo político* de *la política*. De igual modo asumimos lo señalado por la pensadora belga del “contenido” de cada plano, recordemos, *lo político* como el espacio de la hostilidad dada en la convivencia y *la política* como un establecimiento contractual que rija esa convivencia a pesar del conflicto. Compararemos esta cesura con la diferencia ontológica entre el ente y el ser. Nuestro propósito es la relación de *la política* como lo óntico y *lo político* como lo ontológico.

En un seminario de los oscuros años del nazismo, Heidegger señala un suerte de diferencia ontológica con base en *la política*. En ese seminario, titulado *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*²²⁸, se expone, en los protocolos recogidos por Ingeborg Schroth de la séptima sesión, que en política se da la diferencia ontológica en base a la diferencia entre pueblo (*Volk*) y Estado (*Staat*). Para Heidegger, en el invierno de finales de 1933 y

²²⁷ GA 24. ss. 452 y ss.

²²⁸ NGS.

principios de 1934, Estado y pueblo se dan de manera indisoluble pero en uno radica el ser del otro. Nosotros nos alejamos de esta idea. Nuestro propósito no es establecer las presuntas conexiones de *la política* con Heidegger, sino acudir a lo ontológico mismo de *lo político*. Creemos que Heidegger se confunde puesto que no encontramos una base en su pensamiento para apoyar lo expuesto en dicho seminario.

En ese ese seminario señala que la diferencia ontológica no se explica, como habitualmente se ha hecho, señalando que los entes son el contenido, lo que puede ser determinado, y el ser es la forma, lo que determina, porque con esa diferenciación no se captura lo que es la diferencia ontológica en sí misma, si no que, más bien, la conexión entre ser y ente es tan estrecha que no parece pensable uno sin el otro²²⁹. Hay una relación entre la diferencia ontológica y la separación entre *la política* y *lo político*, que puede leerse a partir de este polémico seminario.

En dichas sesiones, Heidegger señala que el ser de un Estado está anclado en el ser político de los habitantes de un pueblo, en tanto que este Estado es fruto de una decisión del pueblo, quienes se deciden por este Estado²³⁰. Esa decisión no corresponde al saber sino al ser. Cada individuo debe reflexionar para asumir su propia responsabilidad respecto del pueblo y del Estado, porque el modo de nuestro ser determina el ser de nuestro Estado²³¹, algo que no significa que cualquiera pueda tomar la decisión final del Estado, tarea que corresponde al líder según la visión aquí planteada y de la que diferimos. Ahora bien, Heidegger señala explícitamente que el pueblo es el ente y que mantiene una relación muy particular con

²²⁹ Ib. s. 75, p. 74.

²³⁰ Ib. s. 73, p. 71.

²³¹ Ib. s. 76, p. 77.

el Estado, con su ser²³². Creemos que es necesario aclarar esto. Podemos considerar al Estado como lo que hemos considerado que es *la política*: un constructo propio de la cultura de una sociedad y que, como tal, puede tomar diversas formas, como lo que está a la base, como lo dado de facto. Las diferentes formas de Estado (p. e. un estado totalitario, uno democrático, uno socialista) serían diferentes formas de hacer política, es un constructo mediante el cual se administra la convivencia. *La política*, el Estado, sería lo óntico, la representación social dada de facto de aquello que está a la base, de lo ontológico, del pueblo. Este pueblo sería una construcción ontológica de la mera coexistencia, del ser-con, del estar uno con el otro, que sería lo pre-ontológico.

Ahora bien, cómo sea dado de facto este Estado, si lo entendemos como hemos entendido *la política*, varía mucho en función de aquellos que constituyen el pueblo. La diferencia esencial entre ser y ente es una diferencia, como sabemos, completamente distinta a la de un ente y otro ente. El ser-humano es consciente de su ser y del ser de otros seres. Gracias a esa conciencia puede pre-ocuparse, puede cuidar (*Sorge*) de su propio ser, lo cual es una capacidad fundamental de su existencia, pero también puede caer en la falta de conciencia y dejar de ser-humano, pero no tornarse en otro ser, como el animal o la planta, sino que se convierte en una nulidad, cae en el nihilismo. Eso es extrapolado por Heidegger al ámbito de *lo político*. Del mismo modo que el ser-humano cuida su propio ser, el pueblo quiere ser Estado, es su modo de ser como pueblo²³³. Pero ahí no nos dice nada de cómo quiere ser Estado, sabemos que está impulsado a ser Estado, pero no la forma que éste ha de tomar. Creemos que esa es la base para llevar a cabo una política con base ontológica.

²³² Ib.

²³³ Ib. s. 76, p. 76.

Un pueblo toma una postura con respecto a su Estado. La forma o constitución del Estado es una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. Esta constitución estatal, está política, no es un contrato racional, como defienden los teóricos políticos modernos y los polítólogos, sino que son decisiones que ha tomado un pueblo a lo largo de la Historia y que lo han configurado como lo que es. Por ello, el saber sobre la constitución y el derecho de un Estado no es una cosa que ha de incumbrir solo a políticos y juristas, sino que ha de pertenecer a todo miembro de un pueblo. La tarea es entonces el desarrollo y transformación de la idea del Estado, porque cada uno participa en ese destino, con lo cual se abre la necesidad de un compromiso con el Estado, con *la* política. De este modo, la diferencia entre *la* política y *lo* político es una diferencia no ontológica, sino óntico-práctica: *lo* político reflejaría el ser-con, el *Mit-sein* dado de facto en la existencia, mientras que *la* política expresaría el cómo vivir con esos otros con los que se existe.

2.3. Un heideggerianismo político para el siglo XXI

El hablar de Heidegger y la diferencia entre *la* política y *lo* político, con base en la diferencia ontológica, nos ponen en camino hacia la posibilidad del desarrollo de una ontología de *lo* político y, a partir de ahí, de una materialización de *la* política que permita lo que podríamos llamar provisionalmente una democracia ontológica. Los factores hasta ahora analizados de la relación de Heidegger con *la* política, a saber, la adhesión al régimen nacionalsocialista y su desengaño del mismo, y la posibilidad de fundar un política “de izquierda” en su pensamiento por parte de otros pensadores, no han incidido en *lo* político como tal.

Que Heidegger viera en el nazismo la posibilidad de desarrollar una praxis política que, partiendo de su pensamiento, permitiese

la superación del entramado platónico y judeocristiano; y que los intentos de una crítica de la cultura que lo sintetizase con otros autores, sobre todo Marx, para dar un paso adelante en el ideal progresista que lleva intrínseco la Ilustración, no hayan dado unos frutos, puede deberse a un intento de cerrar lo que no es posible cerrar, precisamente por el carácter abierto de *lo político* mismo. Al no estar cerrado, no podemos decir cuál es la última palabra al respecto.

Pero parece que decir la última palabra, suturar²³⁴ la herida abierta del Heidegger político, sería una manera de dar carpetazo al tema y poder vivir en paz con el de Meßkirch, ya con un lugar en la historia de la filosofía, y con uno mismo, puesto que su lectura sería una más entre otras, como alguien a quien hay que leer antes de morir, pero no profundizando demasiado para no pervertir la originalidad fundamental de todo pensamiento propio. Pero estos intentos de suturar nos parecen incompletos puesto que no ponen a Heidegger como un foco que ilumine nuestro propio camino de pensamiento y que siempre va por delante, sino como un hito más por el que hemos de pasar en ese camino. Los estudios sobre la adhesión al nazismo se presentan con mayor o menor seriedad como meras especulaciones historiográficas y biográficas, y los intentos de hacer un heideggerianismo de izquierda no inciden en la ontología de *lo político*, sino que presentan el pensamiento de Heidegger como una salvaguarda teórica para la comprensión del entramado metafísico de la situación que se plantea transformar, casi siempre desde la ideología expuesta por otros autores.

²³⁴ Emplearemos el término “sutura”, un término procedente del psicoanálisis, como un cierre artificial entre dos espacios separados. Este término, empleado por Jacques Alain Miller (“La suture”. *Cahiers pour l’analyse*, 1. 1966. pp. 39-51) para la constitución de lo simbólico como el borde que produce la unión y la división entre el sujeto y el Otro, será empleado en lo político por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (*Hegemony and socialist strategy*. Londres, Verso, 2001). Del trabajo de estos dos politólogos es de donde rescatamos el término.

Nuestra propuesta, sin embargo, la aclaración de una ontología de *lo político* que permita la materialización de una propuesta óntica acerca de la comunidad, una política propiamente dicha, es un camino arriesgado por el bosque (*Holzweg*) del pensar, donde tendremos que afrontar la espesura de la maleza, el encontrarnos varias veces con los mismos árboles y con los mismos calveros. Pero es la necesidad a la que nuestro tiempo, el siglo XXI, nos empuja. Nuestro siglo tiene visos de culminación según las perspectivas metafísicas. Lo que Heidegger y, aún antes que él, Nietzsche, profetizaban está a la vuelta de la esquina, si no es que estamos inmersos en ello ya. No queda más que pensar con urgencia, puesto que nuestro mundo burgués necesita de un rebasamiento (más que una superación)²³⁵, dentro de la lógica del desarrollo, propia de la modernidad²³⁶. Será por eso que tendremos que desarrollar una ontología de *lo político* que sirva de base sobre la que asentar cualquier teoría política y no construirla en el aire sin contar con ese fundamento, tal y como lo ha hecho la tradición del pensamiento político y filosófico.

Pero antes de continuar con la descripción de la situación en la que nos encontramos, debemos hacer unas pequeñas aclaraciones para evitar dar lugar a un error de carácter terminológico que podría suponer una especie de adhesión por nuestra parte. Si bien nosotros siempre hemos considerado que nuestro propósito es la elaboración de una ontología de *lo político* y que podríamos incluir dentro de lo que hemos denominado “izquierda heideggeriana”, lo hacemos más por similitudes de índole romántica con la izquierda política tradicional y por contradecir la adscripción al nazismo de Heidegger. Pero es necesaria la correcta reformulación del término y denominar a nuestro propio cometido final con el nombre de

²³⁵ VATTIMO. G. *La fine della Modernità*. cit. p. 9.

²³⁶ Ib. p. 10.

anarcoexistencialismo²³⁷. Con este término, creemos, elaboramos una síntesis con la que englobamos una teoría radical, el anarquismo, desde la visión autogestionaria expuesta por Kant²³⁸, y entendido como una oposición a toda forma de jerarquía impuesta al individuo, como una sociedad mutualista; y la fenomenología existencial desarrollada por Martin Heidegger. Nuestra propuesta es el desarrollo de este anarcoexistencialismo a partir de una ontología de *lo político*, por lo que tendremos que retomar la crítica a la tradición política de la modernidad, pero no como una oposición basada en la aversión hostil, sino con la pretensión de una regeneración fundada en lo ontológico y someterlo en base a los tribunales de legitimación de la propia modernidad²³⁹.

²³⁷ Consideramos que el término “anarcoexistencialismo” fue acuñado por José Ordóñez-García en las lecciones y seminarios impartidos en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla durante la primera década del siglo XXI (en torno a 2001-2010). Podemos señalar como punto donde se defendió la idea generalizada en la conferencia “El populismo visto desde una perspectiva democrática de carácter ontológico (de la democracia radical a la democracia ontológica como condición de posibilidad)” impartida en el encuentro con Ernesto Laclau “Democracia y participación política”, celebrado en La Rábida (Huelva) el 10 de Abril de 2014 y recogido pormenorizadamente en el texto “Seamos realistas ¿Hasta dónde estamos dispuestos por lo imposible”, en GADEA, W. F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)*. Sevilla, Fénix, 2015.

²³⁸ Consideramos que hay un Kant que proclama políticamente una comunidad autogestionada y anarquista, formada por individuos autónomos y responsables de esa autonomía, con miras a una internacionalización. A este respecto, aludimos al anarquismo no como una ideología política sino como una postura ética. Los textos de Kant que han hecho surgir estas ideas son *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Múnich, Beck, 2004) y *Zum ewigen Frieden* (Stuttgart, Reclam, 2008).

²³⁹ Odo Marquard denominó a la modernidad la época de la tribunalización y de la legitimación en su conferencia “Entlastungen Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie”, recogida en su trabajo *Apologie des Zufällingen* (Stuttgart, Reclam, 1986). Creemos que uno de los factores más visibles que muestran los fatales errores modernos es que somete a todo a juicio salvo a ella misma porque

cuando lo hace no es que no pueda afrontar el citado juicio sino que no puede ser enjuiciada bajo las categorías que ella misma impone.

3. La deconstrucción de la política

A continuación, proponemos extraer del pensamiento de Heidegger la demostración de que en la tradición filosófica se ha implementado como forma de organización de la comunidad una política, esto es, algo óntico, que no ha tenido para nada en cuenta *lo político*, que sería lo ontológico. No queremos señalar que *la política*, como forma de organización de la comunidad sin tener en cuenta lo ontológico, haya sido fatal para la humanidad (aunque algunos casos o régimenes políticos han de ser reprobados y puestos en cuestión), ni queremos encontrar a partir de ello el mejor sistema de los posibles, como hicieron Platón y Aristóteles al describir las diversas políticas de la Antigüedad²⁴⁰. Más bien, imitaremos la labor de Heidegger desmontando esa política para comprender la falta de fundamento en *lo político*. Ahora bien, tendremos que juzgar si tras ese desmontaje es legítimo establecer una política similar o, por el contrario, es necesario dar un vuelco a esa situación. Nos encontramos con la dificultad añadida de que, en la contemporaneidad, esa política, que antaño tomaba diversas formas, se ha ido unificando, pero no por ello se ha ido simplificando, sino que ha ido englobando la realidad toda de las perspectivas políticas de la ciudadanía.

²⁴⁰ A este respecto puede verse la configuración del mejor gobierno en Platón en la *República* y en las *Leyes*, y en Aristóteles en la *Política*.

3.1. El escenario en que nos encontramos. Re-pensar (y re-questionar) la Modernidad

Nos encontramos aún en los comienzos del siglo XXI, en los albores de un nuevo milenio, aunque ya llevamos casi una quinta parte del siglo, y aún seguimos con la tónica de que estamos viviendo un cambio de época. Por todas partes se oye que estamos en tiempos convulsos fruto de una crisis de valores e instituciones y apelamos a la necesidad de cambio, bien como una regeneración, bien como el dar un paso más allá. Lo destacable es esa proclamada “necesidad de cambio”. Toda transformación del mundo moderno está acompañada de ese tipo de crisis²⁴¹ en los que se reclama un cambio

Sin embargo, nuestro mundo está permanentemente cambiando y cada vez es más “cambiante”, cada vez es menos estable y más ávido de novedades, como señalaba Heidegger en *Sein und Zeit*²⁴². En este mundo en cambio permanente, no podemos tener una concepción del mismo de manera unívoca y unidireccional, tal y como ha sido desarrollada en la tradición moderna.

Este mundo en el que nos encontramos es un mundo distinto de aquél en el que Heidegger filosofa. No ha pasado tanto tiempo desde entonces hasta nosotros, pero en el siglo XX y en lo que llevamos de XXI, se han producido tantos cambios que podemos decir que este mundo es totalmente distinto a como era. Muchos elementos que son objeto de análisis en la obra de Heidegger se han acentuado con el tiempo y han ido evolucionando, pero las apreciaciones del pensador de Friburgo respecto del mundo moderno nos siguen resultando válidas: la crítica a la técnica

²⁴¹ BILBENY, N. *La revolución de la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital.* Barcelona, Anagrama, 1997.

²⁴² SuZ. s. 170 y ss., p. 189 y ss.

como dominio de la naturaleza²⁴³, el no-pensar de la ciencia²⁴⁴ o la caída inevitable en el nihilismo como movimiento fundamental de la historia de Occidente²⁴⁵. Estos son unos de los ejemplos de los que aún podemos tomar nota. Y, sin embargo, y precisamente a partir de la influencia fundamental de Heidegger, han surgido una serie de pensadores que ya hablan de una superación efectiva del mundo moderno, señalando que ya nos encontramos en una nueva época donde las viejas categorías con las que se regía la modernidad ya no nos valen²⁴⁶. La superación o no de la época moderna es otro debate. Es evidente, como hemos señalado, que nuestra época es distinta, pero nos atrevemos a señalar que, más que una superación, es una deriva. Hemos señalado también que el juicio de Heidegger sobre la época moderna mantiene su validez a pesar de haberse expuesto tiempo atrás, en un mundo que ahora se presenta transformado, que ahora se presenta como escenario de una época distinta. Podría parecer que en este nuevo escenario ciertos elementos del pensamiento heideggeriano no cuadrasen ni fueran válidos para nuestra reflexión.

Nos aventuraremos señalando que nuestro mundo es el mismo pero el escenario es distinto. La cuestión epocal va acorde a la historia y, obviamente, no es lo mismo ahora que hace un siglo. Pero nos atendremos momentáneamente a la cuestión del *topos*, del lugar. Heidegger siempre tiene presente en sus escritos al pueblo alemán, se dirige a los alemanes como epicentro de la cultura europea. Heidegger, como ya aludimos al referirnos a su biografía,

²⁴³ Por poner un ejemplo entre otros, *FT*.

²⁴⁴ Ejemplo de ello sería *WM*.

²⁴⁵ Y ponemos como ejemplo *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*. *GA 5. ss. 193-247*, pp. 157-198.

²⁴⁶ Ejemplos de autores que piensan que estamos en un periodo epocal distinto son Jean-François Lyotard (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París, Les minuits, 1979) o el ya citado Gianni Vattimo.

estuvo muy ligado a la tierra, a su tierra: Nacido en Meßkirch, a cien kilómetros de Friburgo, pasó casi toda su vida en las cercanías de la Selva Negra, donde se ubicaba la cabaña de Todtnauberg, salvo un tiempo en que estuvo ejerciendo como docente en la Universidad de Marburgo. Nosotros escribimos esto desde el sur de Europa, una región con una tradición muy distinta, y en un tiempo donde los diversos lugares, los diversos *topoi* se interconectan. Nuestro escenario remite en espacio al Sur de Europa, pero en tiempo remite a la globalidad, un escenario muy distinto a la Alemania de entre guerras, la llamada República de Weimar, donde ubicamos el momento central del pensamiento de Heidegger. Nuestro escenario no es un escenario único, sino que engloba a una multiplicidad. Heidegger parte desde la escena de Weimar, pero nosotros hemos de hacerlo desde la múltiple escena global, ya no por una cuestión de ambición, no porque queramos abarcarlo todo, sino por una cuestión de necesidad.

Esta necesidad surge porque asumimos que estamos en una época globalizada, donde el despliegue tecnológico ha propiciado que nuestro mundo, antaño vasto e inabarcable, sea ahora más pequeño, dando la imagen de que todo está más a la mano. Este mundo globalizado nos posibilita situarnos en múltiples escenarios a la vez, aunque solo tengamos un aquí y ahora; aunque estemos físicamente en un escenario situado dentro de un *topos* determinado, podemos inmiscuirnos de algún modo en una multiplicidad de escenarios en la medida en que nos afecta lo que en ellos ocurre. La lista de escenarios es extensa, pero todos tienen en común el estar inmersos en una dinámica que los interrelaciona, de modo que lo que sucede en cada uno de ellos repercute, de algún modo, en los demás. Ahora bien, esta repercusión está mediatisada, por decirlo de alguna manera, por una suerte de instancia superior que hace que aquello que no tiene por qué tener transcendencia en la red

global, en tanto que hecho efímero, aislado y cotidiano, lo tiene en función de las características del escenario donde se desarrolla.

Unos cuantos ejemplos podrían ser el descubrimiento de un nuevo graffiti en el Southbank londinense, un accidente de construcción en alguno de los rascacielos que se están erigiendo en Dubai, un asesinato por arma blanca en las calles de un suburbio de Johannesburgo o un hombre cualquiera que pedalea en una bicicleta por las calles de Beijing. Estos ejemplos no tienen ningún impacto en la red global, pero sí lo tiene el entramado artístico urbano de Londres, las monumentales obras arquitectónicas que se construyen en el desierto en los países petroleros, la violencia en las calles de Sudáfrica o la imagen que tenemos de China como un país atestado de bicicletas. Esos escenarios globalizados albergan unos factores que los unen, aunque puedan ser vagos y estereotipados, como el empleo de internet y telefonía móvil o las marcas comerciales de ropa y alimentación presentes en todos los continentes. Y por supuesto, está la economía: que en Atenas los damnificados por la *Troika* salgan a la calle a manifestarse, que Rusia organice un mundial de fútbol, que el nombre del candidato a la presidencia de los Estados Unidos salga en un escándalo de corrupción o que un atentado terrorista acabe con decenas de vidas, tiene un eco que se refleja en la Bolsa.

A partir de estos ejemplos, y antes que dar una definición, es más fácil exponer en qué consiste el escenario múltiple en el que estamos situados. La palabra, sin embargo, que mejor puede definir este escenario múltiple es interdependencia, tanto a niveles económicos, como a niveles sociales y culturales. Ahora bien, a nuestra concepción del múltiple escenario, se le puede objetar que existen una serie de escenarios que rehuyen la llamada globalización, como podrían ser el sistema político totalitario de Corea del Norte, el islamismo radical en el Oriente Próximo, los restos de la revolución castrista en Cuba o las hambrunas de Somalia. Son éstos escenarios los que

plantan cara, en cierto modo, al mundo globalizado, pero también los movimientos que se realizan en dichos escenarios tienen transcendencia en el resto. Precisamente ese “salir a la contra” del mundo globalizado afecta a la escena mundial. Que determinados eventos en estos escenarios salten a la palestra afecta a las fluctuaciones económicas debido al clima de incertidumbre que crean en la metrópolis global. Y, además, estos escenarios “externos”, periféricos, albergan estereotipos banales del mundo global, como la tecnología de la información y las marcas. Así, el programa nuclear de Pyongyang sobrepasa descaradamente la *Juche* del pueblo norcoreano, el reclutamiento para las filas de la cruzada yihadista se realiza mediante las redes sociales digitales, hemos visto hasta la saciedad a Fidel con ropa deportiva de marca alemana, al igual que ONG's europeas enviando cajones de alimentos al cuerno de África. Y todo esto porque la perfecta máquina globalizadora de la modernidad abarca incluso esos escenarios que son “externos” al escenario múltiple, engullendo incluso a quienes tratan de evadirse de la globalización.

Otra objeción sería considerar el aquí y ahora como un escenario independiente del escenario múltiple. Evidentemente, estamos en un tiempo y lugar determinado: Andalucía, el sur de Europa, tal vez Europa misma en su totalidad, pero en estos tiempos que corren podemos interconectarnos con cualquier lugar del mundo, cada vez tenemos más relaciones “personales” con gentes de otros países, no somos ya un lugar aislado. Evidentemente, tenemos una serie de particularidades culturales, tradiciones, gastronomía, la forma de entender la gubernamentalidad local fruto de la comprensión (o no) de la historia. Y aunque nos pueda parecer que esas particularidades sean opuestas al escenario múltiple, en el fondo también son fagocitadas por la maquinaria global, que exporta nuestra cosmovisión a otros lugares e importa recíprocamente otras cosmovisiones que ya hemos hecho nuestras. Y por supuesto está el entramado del

sistema que anula totalmente el folclore y pasa (teóricamente) por el mismo rasero a todas las naciones a las que considera partícipes de toda expresión tecnológica y social, una instancia superior que en algunos lugares se identifica con una hegemonía de Occidente donde se impone un orden técnico y liberal, un imperio del bien al que se opone todo lo que no se somete a esta sociedad en vías de la reconciliación total²⁴⁷, pero que está contaminada de algún modo por todo aquello que no es Occidente y que no se somete a su imperio del bien.

Este escenario múltiple responde a una instancia superior. Podemos afirmar que la máquina globalizadora responde y actúa conforme a un sistema ulterior a todo esto. Esto no significa que pensemos que hay una mano negra que rige el mundo, ni un titiritero que maneje los hilos del sistema, sino que hay una pauta por la cual se establece, conforme a los tiempos, en sintonía con los sucesos que acaecen en el mundo y que han trenzado el escenario múltiple al posibilitar la interrelación e interdependencia de los diversos escenarios, incluso aquellos cuyos actores hablan de fugarse de la globalidad. Esa pauta es lo que en el pensamiento de Heidegger se denomina *Ge-stell* y que creemos que tiene una conexión con el neoliberalismo, la teoría económica predominante en el mundo globalizado.

Nuestro trabajo consistirá en el desarrollo de una política de mínimos, pero no como lo hubiera hecho Heidegger desde sus circunstancias temporales, si no adaptándola al mundo de la metrópolis global, el mundo de la *Ge-stell* y el neoliberalismo. Ahora bien, para este desarrollo hay que entender primero cómo se imbrican *Ge-stell* y neoliberalismo en el mundo moderno y cómo se ha llegado al punto de que haya sido posible su imbricación.

²⁴⁷ BAUDRILLARD, J. *L'agonie de la puissance*. París, Sens & Tonka, 2015.

3.1.1. El mundo moderno

Nuestro mundo globalizado es el mundo moderno. Nada hay más moderno que la propia modernidad. Sin embargo, al hablar de la modernidad como época nos encontramos con una especie de conflicto a la hora de definirlo: parece que estamos evocando el pasado, hablamos de la modernidad como si fuera ya una etapa histórica superada. Pero es que nunca hubo nada antiguo, sino que lo antiguo es algo que se da ahora, puesto que tiene su realidad como una contraposición a lo moderno dado en el presente. Moderno viene de “hodierno”, que hace referencia al pan tierno, al recién hecho, al hecho hoy, es decir, hace referencia al hoy, al ahora. Definir la modernidad implica hablar de la oposición entre antiguos y modernos.

La modernidad puede ser considerada como periodo histórico, pero también como una corriente de pensamiento, e incluso como una actitud: la de ser-moderno. Dicha actitud está impregnada de contenido ontológico, pero para definirla, entraríamos en demasiados vericuetos que nos llevarían a crear nuevas mitologías y estudios sobre la predisposición natural del ser humano. Es muy difícil decir con exactitud qué es la modernidad y cuándo comenzó a aparecer²⁴⁸. La definición más sencilla que nos sale al paso es “aquellos que no es antiguo” y de igual modo se definiría la Antigüedad como “lo que no es moderno”, por lo que tendríamos siempre que dilucidar no sólo un concepto, sino dos al tener que aludir a este binomio que se referencia recíprocamente. El propio diccionario alude a este binomio al señalar lo moderno como lo “contrapuesto a lo antiguo”. Ahora bien, también nos da una pista al señalar que es “lo perteneciente o relativo al tiempo de quien habla o a una época reciente”²⁴⁹,

²⁴⁸ LÖWITH, K. *Heidegger. Denker in dürtiger Zeit*. Stuttgart, Metzler, 1984. p. 129.

²⁴⁹ *Diccionario de lengua española*. op. cit. Entrada “Moderno”.

mientras que lo antiguo, por su parte, es “lo que existe desde un tiempo remoto o existió en ese tiempo remoto”²⁵⁰. En ambos casos se alude al tiempo, a la concepción vulgar del tiempo²⁵¹, concepción que tiene como génesis la interpretación ontológico existencial del tiempo dada de Aristóteles²⁵² y cuyo culmen es la conexión entre el tiempo y el espíritu llevada a cabo por Hegel²⁵³. Aristóteles y Hegel no son triviales aquí, puesto que han sido las cumbres de los pensamientos antiguo y moderno respectivamente, pero sin embargo manejan un concepto vulgar de tiempo, a saber, el tiempo como lo numerado en movimiento que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior²⁵⁴. Esa concepción del tiempo es la que maneja la filosofía de la historia, donde comienza la distinción entre antiguos y modernos.

El concepto de modernidad surge en torno a 1800, pero alude a un periodo cuyo inicio suele señalarse en torno al 1500, a partir de la distinción hecha por Hegel entre Antigüedad, Medievo y Edad Moderna²⁵⁵. La modernidad se caracteriza por la conciencia de diferencia respecto de los antiguos, la cual se desarrolla desde una concepción de lo profano: los antiguos se vinculan a lo sagrado, porque allí se dió una génesis (la Creación) fruto de la divinidad a la que se acude buscando las respuestas que el ser humano necesita, mientras que los modernos no miran a esa génesis pretérita, sino al futuro, no como expectación hacia lo desconocido sino que ese futuro es presente. La Edad Media, por su parte, resulta determinante para la conciencia de la diferencia. El hombre medieval se sabía también distinto de los antiguos, pero también buscaba sus respuestas en el

²⁵⁰ Ib. Entrada “Antiguo”.

²⁵¹ SuZ. s. 405 y ss., p. 418 y ss.

²⁵² Ib. s. 421, p. 433.

²⁵³ Ib. s. 433, p. 445.

²⁵⁴ ARISTÓTELES. *Physica*. 11, 219 b 1 s.

²⁵⁵ cfr. HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. cit.

origen mítico, no se impulsaba hacia el futuro, y por eso es una edad oscura. Pero aunque despierta cierto interés para conocer la génesis del mundo moderno, no queremos profundizar a fin de no desviarnos en nuestro propósito²⁵⁶, que no es otro que el de esclarecer qué es la modernidad y como se gesta.

Los modernos se saben distintos de antiguos y medievales pero plantean una vuelta a lo antiguo. Es por eso que puede originarse un nuevo comenzar, una idea hegeliana que retoma Heidegger²⁵⁷. Es en el Renacimiento, donde se gesta la conciencia distinta. Para muchos, el Renacimiento aún no es la modernidad aunque ya lleva implícita su semilla²⁵⁸. Los renacentistas aspiraban a retomar la grandeza del pasado clásico, su ir al futuro era mirar al pasado. De este modo, renacentistas como Petrarca²⁵⁹ o Boccaccio²⁶⁰ eran una

²⁵⁶ No somos especialistas en el mundo medieval pero las fuentes consultadas nos hacen intuir una oposición frontal en las concepciones que del medievo se tienen: de un lado encontramos unas teorías que defienden la idea de progreso y una suerte de protomodernidad, con la implementación de lo que luego serían los logros del mundo moderno, como la burguesía, la banca, la separación de poderes o incluso el parlamentarismo; y de otro lado hallamos la concepción de una época oscura y atrasada, coaccionadora y llena de supersticiones. A este respecto, nos inclinamos más hacia las primeras, al partir nuestra hipótesis de la historia de una idea de constante evolución o deriva de los tiempo, pero no damos legitimidad a una época con un principio y un fin establecidos. Con todo, una profundización en el tema puede encontrarse en la obra del medievalista Emilio Mitre (*Historia de la Edad Media en Occidente*. Madrid, Cátedra, 1999).

²⁵⁷ v. GA 28.

²⁵⁸ KRISTALLER, P. O. *Renaissance thought and its sources*. Nueva York, Columbia University Press, 1979. p. 33.

²⁵⁹ De Petrarca y sus fascinación por el pasado podemos tomar como ejemplo, entre otros muchos, el largo poema *África*, donde evoca la fascinación por la Roma clásica y la figura herólica de Escipión en la Segunda Guerra Púnica (en *Opere*. Florencia, Sansoni, 1975).

²⁶⁰ A pesar de que Boccaccio estuvo durante toda su vida muy influenciado por la cultura griega y latina, nos quedamos como ejemplo con sus textos de juventud

suerte de protomodernistas: apelan a la antigüedad pero no como una ruptura con el pasado, sino como una pretensión continuista que permita el avance hacia otra época a través de la recuperación del patrimonio de la antigüedad.

La hipótesis de trabajo que empleamos para exponer el mundo moderno es la de Karl Löwith, discípulo de Heidegger, para quien los dos grandes períodos, la antigüedad y la modernidad, más que representar una cesura, lo que implica es una secularización, en este caso de la teología, y recogiendo así un sentido de la historia universal²⁶¹. Defendemos que esta hipótesis de Löwith también está presente en Heidegger. Pero la querella entre antiguos y modernos es uno de los hitos de la cultura moderna²⁶² y su importancia radica en que está en el centro de la crisis de la conciencia europea que propicia los cambios de época.

Para Löwith, el hecho crucial de la modernidad ha sido la supresión de los límites que imponían los valores de la voluntad humana, pero esto ha tenido como consecuencia el surgimiento del nihilismo, a partir del cual las masas no saben cómo orientarse, por lo que al final caen en la banalización²⁶³. Se han liberado los deseos reprimidos de las masas pero la tan ansiada libertad, que al fin tenemos a la mano, se escapa de nuestro propio control. Porque la libertad se convirtió

como el *Filóstrato* o la *Teseida* en los que re-elabora la mitología griega (v. *Opere*. Milán, Mursia, 1978).

²⁶¹ cfr. LÖWITH, K. *Meaning in History*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.

²⁶² Son bastantes los autores que han hecho estudios sobre la querella entre antiguos y modernos. Algunos se han centrado en la querella propiamente dicha, como José Antonio Maravall (*Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, Alianza, 1998) o Anne-Marie Lecoq (*La Querelle des anciens et des modernes*. París, Gallimard, 2001), y otros han tocado el tema como un estado obvio de la cuestión en la que desarrollar sus planteamientos, como es el caso de Ortega (*El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 1987) o el propio Löwith (*Meaning in History*. cit.).

²⁶³ cfr. WOLIN, R. op. cit. p. 120 y ss.

durante el siglo XX en la figura predominante, aquella que tiene primacía. Las figuras predominantes se van sucediendo a lo largo de la historia, se van secularizando, y en ellas se ve lo primordial de una u otra época: la divinidad, el Estado, la ciencia, la humanidad, la libertad, la tecnología... Si la primacía de cada época toma la forma de un ente distinto resulta que el fundamento que tienen esos entes primeros es vacío, es la pura nada. Ello abre la puerta al relativismo y con ello al nihilismo. Pensar este relativismo ha sido la labor de los teóricos postmodernos, que consideraban superada la modernidad, por los que estaríamos en una nueva época, la post-modernidad. A este respecto diferimos, y no consideramos que la modernidad se haya superado, sino que ha derivado en algo que podríamos llamar tardomodernidad.

Esa tardomodernidad, ha encumbrado a sus propias entidades efímeras, a sus figuras vacuas hasta el punto de que se ha perdido aquello que les da sentido, el ser. Con la secularización, ese ser ha sido olvidado y la historia, más que saltos épocales donde una figura predomina sobre las demás, es la historia de ese olvido. El planteamiento de Heidegger parte de la preocupación por ese olvido.

La historia del olvido del ser es la historia de Occidente y todo el pensamiento filosófico, desde su mismo origen en la Grecia clásica, ha contribuído a la propagación de ese olvido. A este respecto, al inicio de *Sein und Zeit*, se señala:

Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur für überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies sanktioniert

Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser llegó a constituirse un dogma que no sólo declara

superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión²⁶⁴

En la antigua Grecia es donde se exponen las pautas que rigen el pensamiento filosófico occidental, las cuales llevan intrínsecas el olvido del ser. El origen está en Grecia y en Grecia el ser comienza a olvidarse. En el mismo origen ya está predestinado el ser a caer en el olvido. Si el olvido del ser está en los mismos comienzos griegos, no podemos recuperarlo acudiendo a estos primeros pensadores, teniendo entonces que preguntarnos ¿qué es eso del ser?²⁶⁵.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con el mundo moderno en el que nos encontramos? Nos remontamos al mundo antiguo, ¿es que nuestra época no ha sabido enmendar los errores de los antiguos? Parece ser que no. Más bien, los errores se han ido perpetuando desde entonces, corroborando la hipótesis de continuación y secularización, según la cual los diferentes períodos históricos son máscaras que toma el carácter sacro intrínsecamente ligado a lo humano (y que nada tiene que ver con su constitución biológica)²⁶⁶, no habiendo un mundo moderno como algo contrapuesto a la antiguo, sino que sería un paso más en el camino de la historia del olvido del ser. Y es porque en las plazuelas de Atenas, en esa Grecia clásica, cuando difieren el ser y el pensar²⁶⁷, ya encontramos actitudes propiamente “modernas”: Protágoras y su antropocentrismo²⁶⁸, el enciclopedismo de Hipías²⁶⁹, el igualitarismo de Licofrón²⁷⁰. Los sofistas además

²⁶⁴ SuZ. s. 2, p. 23.

²⁶⁵ EM. s. 80 y ss., p. 74 y ss.

²⁶⁶ cfr. LÖWITH. K. *Meaning on History*. op. cit.

²⁶⁷ EM s. 129, p. 114.

²⁶⁸ PLATÓN. *Protágoras*. También DIÓGENES LAERCIO. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* IX. 51.

²⁶⁹ PLATÓN. *Hippias Minor*.

²⁷⁰ ARISTÓTELES. *Política*. 1280 B. 8

cobraban por su saber, con lo cual podemos vincularlos de algún modo con el desarrollo del capitalismo o, al menos, con la cultura y el saber como bienes económicos. Pero aquel que tiene la actitud moderna predominante es Sócrates, un ateniense feo y bajito que se dedica a incordiar a los demás y que se convierte en el abanderado de lo que se ha venido llamando la razón. La crítica de Heidegger a la modernidad puede deberse a su consideración de que ésta es un desarrollo sociocultural del racionalismo. Esta crítica sobrepasa la mera *Kulturkritik*, esto es, una crítica de la sociedad moderna desde el punto de la filosofía de la cultura, analizando los fenómenos y reduciéndolo a meras expresiones de secularización y alienación, o lo que es lo mismo, apostando por una trascendencia de índole negativa que está más allá de los fenómenos mismos²⁷¹. Heidegger, más bien, tiene como foco el análisis del fenómeno mismo de la sociedad moderna y la deriva histórica en que surge.

3.1.1.1. La edad de la razón

La modernidad, tal y como la identifica Hegel, es la edad de la razón: parte del racionalismo cartesiano y tiene en el criticismo de Kant una de sus cumbres²⁷². Sin embargo, toda la historia está impregnada de racionalismo desde el mundo griego: de Sócrates beben Platón y Aristóteles, luego la escolástica medieval y el neoplatonismo buscarán fundar mundo, hombre y dios en la razón²⁷³. La razón es tan antigua como la tradición misma, porque

²⁷¹ Esta es la crítica que por ejemplo lleva a cabo la Escuela de Frankfurt en relación a las sociedades tardocapitalistas. A este respecto, podemos señalar la obra de Adorno *Kulturkritik und Gesellschaft*. (Frankfurt am Main, Surhkamp, 1977).

²⁷² cfr. HEGEL, G.W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. cit.

²⁷³ FERRATER MORA. J. op. cit. Vol II. p. 1335 y ss. Entrada “Filosofía Medieval”.

es incluso anterior a Sócrates. La importancia de la razón es por su hegemonía, porque es lo que ha imperado en la historia a pesar de cierta predisposición a un talante vitalista en ciertas épocas²⁷⁴. Sin embargo, pensamos que ese predominio de la razón, equiparado a la tradición metafísica, no es solo una corriente que se da un tiempo y luego le sucede una de carácter relativista para tiempo después volver de nuevo al racionalismo²⁷⁵. Más bien, creemos que se debe a que se ha contemplado sólo una de las caras de la moneda, que el racionalismo es sólo una visión que se ha tenido de la historia de la tradición, mientras que la otra ha permanecido, por así decirlo, oculta y, en muchos casos, ignota (lo cual no significa que no haya estado presente). Pero el racionalismo ha sido hegemónico en la historia de la ciencia, siendo uno de los factores clave su aparición para que se produjera el olvido del ser.

El racionalismo tiene como cometido suplantar la vida espontánea por la pura razón, originando una doble vida donde la razón sustituye lo que verdaderamente somos, espontaneidad²⁷⁶, cómo actuamos verdaderamente, a veces racionalmente y a veces no. Así, desde el racionalismo se mira la vida desde un mundo teórico alejado del mundo en el que uno se haya de facto. Si el racionalismo impera en el mundo moderno, podemos decir que éste no tiene en cuenta para nada la vida fáctica, lo cual es precisamente una de las cuestiones que impulsan el pensar de Heidegger.

Volver sobre la cuestión del racionalismo, se debe, según Heidegger, a la forma que toma en el mundo moderno: la de la lógica, una ciencia acerca del pensar, una ciencia que da una serie de reglas para el pensamiento y las formas de lo pensado, sin relevancia para la vida fáctica, lo que le da una consideración de

²⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, J. op. cit. p. 80.

²⁷⁵ Ib. p. 91 y ss.

²⁷⁶ Ib. p. 115.

seguridad y confianza al no tener que enfrentarse a los cambiantes avatares de esta vida. Esta ciencia da las pautas del pensar, pero no se plantea qué es el pensar²⁷⁷. Esta ciencia no ha sido cuestionada en ningún momento, pero, sin embargo, se ha instaurado en la cúspide de la ciencia como aquello que rige las otras ciencias. La ciencia de la lógica es una ciencia de la enunciación, porque “lógica” viene de *λόγος*, que en la tradición donde impera ha venido significando “enunciación”²⁷⁸, mientras que los antiguos griegos, con *λόγος*, no pensaban ni en el decir ni en el discurso²⁷⁹. Heidegger se pregunta por qué la doctrina del pensar remite a la ciencia de la enunciación y no al pensar mismo. La función del pensar es la búsqueda de lo que determina el pensar mismo, a saber, la *ἀλήθεια* y la *φύσις*, esto es, el ser entendido como estar-al-descubierto, precisamente algo que no tiene cabida, por obvio, dentro de las reglas de la lógica²⁸⁰. De este modo, la tradición en la que nos encontramos, la modernidad, corrobora el olvido del ser, puesto que ser, en su significado originario griego, tiene el sentido de *φύσις*, en tanto erguirse que brota, aquello que al desplegarse permanece en sí mismo y que se muestra, en oposición al devenir, como estabilidad y presencia constante, y, en oposición a la apariencia, como la presencia manifiesta. En el pensar, esta fuerza imperante es la presencia sometedora y aún no sometida en la que lo presente es en tanto ente. Pero esta fuerza imperante, sólo surge desde su cobertura, como *ἀλήθεια*, y cuando la *φύσις* lucha por apoderarse de sí misma en tanto que está en el mundo²⁸¹.

La lógica surge cuando el sentido del ser del ente se transforma, con el platonismo, en *ἰδέα* y, como tal, en objeto epistémico,

²⁷⁷ EM. s. 128 , p. 113.

²⁷⁸ FERRATER MORA, J. Op. cit. vol III p. 2202 y ss. Entrada “Lógos”.

²⁷⁹ EM. s. 133, p. 117.

²⁸⁰ Ib. s. 129, p. 114.

²⁸¹ Ib. s. 65-66, p. 63.

producíendose con ello la separación entre ser y pensar. Pero de esta separación no es posible aclarar nada, puesto que es la lógica misma la que necesita de aclaración y fundamentación²⁸², lo cual sólo es posible mediante un pensar más auténtico y originario (y por nada más). Para ello, se ha de volver a la pregunta por la relación entre la esencia del pensar y la del ser, esto es, a la pregunta del despliegue del ser como tal²⁸³. En dicha pregunta, hallamos una conexión originaria entre el ser, *φύσις*, y el *λόγος*, pero aquí *λόγος* no tiene el significado pervertido por la tradición de “enunciación”, sino que tiene el originariamente griego de “reunir”²⁸⁴. Para entender la conexión entre *φύσις* y *λόγος* hemos de volver a un pensamiento anterior a Sócrates, anterior a la preponderancia del racionalismo en la historia occidental²⁸⁵, antes de la identificación del *λόγος* con la razón.

Consecuencia de esto es que la conciencia del hombre como ser histórico fue definida como *θῶν λόγον ἔχον*, ser viviente dotado de razón, definición donde el *λόγος* está presente pero de forma irreconocible. La teoría occidental del ser humano se ha construído

²⁸² Ib. s. 130, p. 114.

²⁸³ Ib. s. 131, p. 115.

²⁸⁴ El término griego *λόγος* ha sido traducido de muy diversas maneras. Un vistazo a cualquier diccionario de filosofía puede dar muchas de las claves de los múltiples sentidos e interpretaciones que puede albergar y originar dicho término. Coloquialmente, prevalece la traducción de *λόγος* como “palabra” o “expresión” al venir de *λέγειν*, que usualmente se traduce como “hablar” o “decir”. Sin embargo, el significado primario de *λέγειν* no es tanto “hablar” como “recoger” o “reunir”, de ahí que la propuesta de traducción del mismo Heidegger para *λέγειν* sea “poner-ante o presentar-después-de-haber-recogido”, por lo que el término *λόγος* sería el resultado de un *λέγειν*, que consistiría en una cosecha fruto de una selección. A este respecto, puede verse el texto de Heidegger *Logos. Heraklit. Fragm. 50.* (GA 7. s. 201 y ss, p. 180 y ss). También FERRATER MORA, J. op. cit. vol III, p. 2202 y ss. Entrada “Lógos”.

²⁸⁵ EM. s. 134, p. 118.

a partir de esta definición, pero ello supone que no se ha entendido realmente el sentido de *λόγος*. Es más, la propia pregunta por el hombre, una vez asumido que es un ente en estos términos, aún nos resulta extraña, porque se posee de antemano una respuesta que además señala que no se debe preguntar, como tampoco se debe preguntar por la lógica. Pero el no preguntar implica la confusión de criterios y el no saber el lugar de la toma de decisiones auténticas, además de incapacitarnos para comprender la pregunta misma²⁸⁶.

Pero, con Heidegger, la determinación esencial del hombre no es una respuesta sino una pregunta. La pregunta por el hombre sólo puede hacerse desde la pregunta por el ser, porque donde el ser se abre al preguntar, acontece la historia y, con ella, el ser del hombre en virtud del cual éste se confronta con el ente como tal. Esta interrogación conduce al hombre al ente que él mismo es y debe ser, por lo que sólo alcanza su mismidad en tanto ser histórico que interroga. Su mismidad significa que debe convertir el ser que se le abre en acontecer histórico y detenerse en este ser de manera estable; y, puesto que el hombre es histórico, la pregunta por su ser no debe ser ¿qué es el hombre? sino ¿quién es el hombre?²⁸⁷.

La distinción entre ser y pensar es, desde su origen, la postura fundamental del espíritu de Occidente, según la cual el ser se determina desde el horizonte del pensar y la razón. El concepto de *λόγος* originario se pervirtió en la tradición filosófica y posiblemente esa perversión lo convirtiera en la diréctriz de dicha tradición.

²⁸⁶ Ib. s. 151, p. 132.

²⁸⁷ Ib. s. 152, p. 133.

3.1.1.2. La edad de la ciencia

En la tradición triunfó ese concepto pervertido de *λόγος* y se entendió como razón. Como en el aguafuerte de Goya, el sueño de la razón también ha creado monstruos²⁸⁸. El ideal de comprender todo desde la razón lógica, incluso lo pasional y sentimental, genera un mundo monstruoso. Lo monstruoso es lo impropio del orden natural y la lógica genera un mundo teórico, lejos de la vida fáctica. Ese *corpus* lógico se convierte en hegemónico, de modo que, en el intento ilustrado de saber, o bien se entra en su rasero, o bien se es tachado de irracional, lo cual es sinónimo de ignorancia y superstición y es la base sobre la que se asienta la tiranía²⁸⁹. Pero estos “ultras de las luces”²⁹⁰, se han olvidado del mundo y de la vida fáctica. Ese olvido es lo monstruoso.

El culmen de lo monstruoso es parejo a uno de los grandes hitos del mundo moderno: la ciencia, que es considerada uno de los argumentos que han servido de amparo para el auge de la hipertecnologización desenfrenada. En muchos de sus trabajos, Heidegger analiza esa forma de entender la ciencia, lo cual es pertinente, puesto que es uno de los grandes paradigmas del mundo en que nos encontramos²⁹¹. En el cuestionamiento que hace Heidegger del mundo moderno, la crítica a la ciencia tiene especial incidencia, puesto que ésta ha ocupado el lugar preponderante que anteriormente ocupaba la teología como disciplina más eminente y,

²⁸⁸ La obra de Francisco de Goya a la que nos referimos es la de idéntico título: *El sueño de la razón produce monstruos*, estampa número 43 de la serie de los *Caprichos* de 1799. (Museo del Prado. Ficha técnica-GO2131. <https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/el-sueo-de-la-razon-produce-monstruos/e4845219-9365-4b36-8c89-3146dc34f280?>. Consultado 08/09/2017).

²⁸⁹ v. ROUSSEAU, J.-J. *Du contract social*. París, Bordas, 1972.

²⁹⁰ cfr. ONFRAY. M. *Les ultras des lumières*. París, Grasset et Fasquelle, 2007.

²⁹¹ v. p. e. *FT*, *BH* o *Der Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5. ss. 7-68. pp. 11-62).

en cierto modo, vinculada a una cierte élite de iniciados. Al tomar ese lugar preponderante, la ciencia se convierte en la cumbre del olvido del ser. Si bien Heidegger critica muchos elementos del mundo moderno, ninguno es atacado con mayor encono que la ciencia, no por la ciencia en sí misma, que es considerada necesaria por Heidegger, sino por su desvirtuación en los tiempos modernos²⁹². La ciencia moderna parte del hecho fundamental de situar al hombre en el centro del pensamiento pero, sin embargo, no hay correspondencia entre este antropocentrismo y la metafísica, sino que más bien “todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica”²⁹³. La metafísica no presta atención a lo que el hombre es, sino que lo convierte en un ente abstracto y teórico, hasta el punto de reducirlo a sujeto de la ciencia, en un mero cognoscente, sin contemplar el ser y contribuyendo a su olvido. La tradición racionalista estudia al ente pero olvida al ser y, cuando se fija en él, lo hace como si fuera un ente, pero el ser no es un ente, sino aquello que determina al ente en cuanto ente, se encuentra en el hecho de que algo es²⁹⁴. Al contemplarlo como ente se abre el campo para el estudio más representativo de la filosofía desde el siglo XVII: la epistemología.

La epistemología tiene como cometido fundamental la teoría del conocimiento, el modo que tiene el hombre de aprehender los entes materiales de su alrededor. El concepto fundamental de esta teoría del conocimiento será el *ύποκείμενον*, “lo que subyace”, concepto de raíz aristotélica que designaba lo que se predicaba de otras cosas, pero no de otras personas²⁹⁵. En el mundo moderno, este *ύποκείμενον* se transforma en sujeto, siguiendo la traducción

²⁹² ZS. ss. 127 y ss., pp. 147 y ss.

²⁹³ “Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen”. BH. s. 321, p. 265.

²⁹⁴ “Sein liegt im Daß”. SuZ. s. 7, p 27.

²⁹⁵ ARISTÓTELES. *Metaphysica*. II, 1.

latina que se empleó: *subjectum*. El sujeto se torna el centro de la reflexión filosófica moderna y, por ende, el centro del Universo. El siguiente estadio del antropocentrismo será el sujetocentrismo y el esfuerzo filosófico será vincular al hombre-sujeto con la realidad que le rodea, con los objetos que conforman el mundo, pero no con el mundo mismo. El binomio sujeto-objeto será el punto de referencia de la epistemología moderna, por lo que el *leitmotiv* de la cuestión filosófica, la aprehensión del objeto por parte del sujeto, siempre será analizado siguiendo las pautas de la ciencia moderna. De este modo, se busca encorsetar a la filosofía como si de una ciencia más se tratara. Pero las ciencias trabajan desde una representación donde los fenómenos se exponen en un sistema ordenado de conocimientos. En la Grecia antigua, la representación era el ser traído a la presencia, pero en la edad de la ciencia, la representación es traer ante sí lo que está ahí delante situado frente a nosotros y obligarlo a retornar a sí como el ámbito donde se imponen las normas. Así, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen, pero con ello, se pone a sí mismo en escena en el ámbito de lo representado, al punto de ser el hombre mismo la escena donde lo ente ha de representarse. La novedad no es la posición del hombre en medio de lo ente, sino que ocupa esta posición y la establece voluntariamente, por lo que la época moderna se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva²⁹⁶.

El giro hacia el sujeto es una de las aportaciones fundamentales para la historia del olvido del ser. Es Descartes, padre del pensamiento moderno²⁹⁷, quien radicaliza este giro y Heidegger es consciente de que el cartesianismo es la base de la radicalización del olvido del ser. Por eso Heidegger ajusta cuentas con Descartes en diversas

²⁹⁶ GA 5. s. 84-85, p. 75

²⁹⁷ HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. cit.

ocasiones: En *Sein und Zeit*²⁹⁸, en los estudios sobre Nietzsche²⁹⁹ o en los seminarios de Zollikon³⁰⁰, por ejemplo, ataca una y otra vez al racionalismo cartesiano³⁰¹. Las cuentas que Heidegger pide a Descartes se deben al concepto de mundo que maneja, en el cual se asienta el aislamiento del sujeto frente al mundo. Si bien la filosofía cartesiana recibe muchas críticas por parte otros autores, como Spinoza³⁰² o Ryle³⁰³, éstas van destinadas a enmendar sus errores para seguir avanzando en la misma línea, más que a una deconstrucción radical, como la que pretende Heidegger.

En las *Meditationes de prima philosophia*³⁰⁴ y en los *Principia Philosophiae*³⁰⁵, Descartes formula el dualismo de cuerpo y alma y el correlato que esta dualidad tiene en el mundo, siendo el alma, o *res cogitans*, lo pensante y el cuerpo, o *res extensa*, lo material. La extensión, lo material es con lo que se identifica el mundo³⁰⁶, esto es, un conjunto de objetos totalmente ajenos a la *res cogitans*, que está “por otro lado”. Según esto, el sujeto no habita este mundo

²⁹⁸ SuZ. s. 89 y ss., p. 110 y ss.

²⁹⁹ GA 6.2. s. 23 y ss. p. 634 y ss.

³⁰⁰ ZS. s. 135 y ss., p. 156 y ss.

³⁰¹ Nuestro trabajo no pretende desarrollar in extenso toda la crítica de Heidegger al cartesianismo, sino más bien acentuar el hecho de que el pensamiento cartesiano consiste en uno de los hitos de la Modernidad que Heidegger combate. Un trabajo de mayor profundización acerca del significado de Descartes en la obra de Heidegger sería el de Christophe Perrin, *Entendre la Métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'oeuvre de Heidegger*. (Lovaina, Peeters, 2013).

³⁰² cfr. SPINOZA, B. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Heidelberg, Winters, 1972.

³⁰³ cfr. RYLE, G., *The Concept of Mind*. Londres, Hutchinson, 1949.

³⁰⁴ DESCARTES, R. “Meditationes de prima philosophia” en *Oeuvres*, París, Cerf, 1974.

³⁰⁵ DESCARTES, R. “Principia Philosophiae” en *Oeuvres*, Paris, Cerf, 1974.

³⁰⁶ SuZ. s. 89, p. 110.

de objetos, sino que está más allá de lo corpóreo pero, como sucedía en el platonismo, encerrado en un cuerpo material³⁰⁷. El ser pensante es opuesto al mundo, estableciendo dos realidades distintas que se identificaran con el sujeto y el objeto. Esta oposición cartesiana se debe a la comprensión del ser desde la confusión de la substancia como lo ente y la consiguiente unificación entre ser y ente como una y la misma cosa³⁰⁸. Este error sería marginal en la historia del olvido del ser, si no fuera porque la noción de substancia que emplea Descartes es la base de la ciencia moderna. Si bien en el planteamiento cartesiano no aparece la pregunta por el ente, la interpretación que de éste y de la verdad se hace en dicho planteamiento asienta una teoría del conocimiento donde el realismo obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y salvar lo ente en sí³⁰⁹.

En la tradición hasta entonces imperaba la noción de substancia expuesta en Aristóteles, siendo la primera substancia el ser y de la que se podía predicar cualquier cosa, los atributos³¹⁰. Pero en Descartes el ser y sus atributos son lo mismo. Desde el cartesianismo, la substancia es un ente que toma la forma de lo divino, manejando una noción de ser teológica, la de la infinitud, pero cuya definición omite Descartes. Desde entonces, el ser se mantiene extraño a este mundo del que sólo se perciben los entes. Este es el modelo de conocimiento por el que se guía la labor científica. Para Descartes, el modo de acceder al mundo es mediante el conocimiento físico-matemático, instaurando así como pilar fundamental la labor científica en tanto que conocimiento seguro y fiable³¹¹. La elección de la matemática se debe a la búsqueda de certezas. Pero una certeza

³⁰⁷ cfr. PLATÓN. *Phaedo*. 65e.

³⁰⁸ SuZ. s. 90, p. 111.

³⁰⁹ GA 5. s. 91, p. 80.

³¹⁰ ARISTÓTELES. *Metaphysica*. L, VII, I.

³¹¹ SuZ. s. 96, p. 117.

no es una verdad, sino que la certeza sólo tiene validez para un “yo”, teniendo más que ver con el convencimiento que con el conocimiento. Así Descartes instaura un conocimiento desde la óptica del yo, pero luego se olvida de él, al no saber salir del atolladero solipsista, y cae en el recurso a la divinidad, algo exterior a lo mundano, vinculando matemática y teología con un retruécano. La matemática denota lo que siempre es, lo que siempre permanece constante, atributos propios de la divinidad. Pero el recurso matemático de Descartes se centra en una explicación del ser como algo eterno e imperecedero, rechazando la temporalidad que está a la base del planteamiento de Heidegger.

3.1.1.3. La edad de la política

Nuestro escenario es moderno y su acmé es la ciencia. ¿Qué pasa con la política moderna? ¿Qué tiene que ver todo lo que hemos contado de nuestra época como contraposición a los antiguos y el carácter objetual de la ciencia con la forma de hacer política, con la forma de organizar la vida en la comunidad? Que nos hallamos desviado hacia el tema de la ciencia no es baladí, puesto que en la modernidad la política ha quedado supeditada a la periferia de esa ciencia: al tomar la ciencia el papel más destacado en el mundo moderno, erige al sujeto de la ciencia, esto es, al sujeto cognosciente (que sin embargo permanece ignoto, puesto que es aquello que lo conoce todo y no es conocido por nadie³¹²), en el centro de la reflexión. Que este sujeto esté en el centro implica la preponderancia de la ciencia porque analiza cómo se relaciona con los objetos de su alrededor, siendo la política uno de esos objetos. Podría parecer que la política está realmente al mismo nivel que la ciencia, puesto

³¹² SCHOPENHAUER. A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1986. s. 5, p. 87.

que si bien la ciencia investiga los vínculos existentes entre sujeto y objeto, la política es la que investiga los vínculos entre sujetos, la intersubjetividad. Pero esa actividad investigadora la convierte en ciencia: la torna politología, una ciencia política, pero no la política en sí misma, la cual es una región de lo ente que es necesario investigar, del mismo modo que la vida, el idioma, la mente o el cáncer (estudiadas por sus respectivas ciencia biológica, filológica, psicológica u oncológica). La política son las formas que en las sociedades toma *lo político*. La polítlología es la ciencia moderna que analiza esas formas políticas. La polítlología no se ocupa, o no debe ocuparse, de *lo político*, sino de las teorías políticas. Sólo por la deriva hacia el sujeto se expone la pregunta por *la política*, a saber, si se quiere ser como individuo o como comunidad, si se quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo dentro de un grupo. Sólo donde el hombre es esencialmente sujeto, puede caer en el abuso del subjetivismo individualista pero también tiene sentido la lucha expresa contra ese individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho³¹³.

Pero en la modernidad tardía en las que nos encontramos, el problema del conocimiento parece haberse trasladado filosóficamente al problema de la intersubjetividad: se ha pasado de investigar cómo puedo yo (sujeto) relacionarme con las cosas (objetos), a investigar cómo puedo yo (sujeto) relacionarme con alguien como tú (sujeto) que tiene las mismas características que yo (sujeto) pero no soy yo (¿no-sujeto-que-soy-pero-también sujeto?). Este no es un problema nuevo, pero en la tradición siempre había quedado relegado a un segundo plano, como si fuera un muro que se rodeaba sin tocar para salvar el sistema epistemológico dominante. Esto es lo que hacían los neokantianos como Rickert, uno de los primeros maestros de Heidegger en Friburgo, quien se amparaba en el problema de la transcendencia del conocimiento para continuar las disquisiciones

³¹³ GA 5. s. 85, p. 76.

del idealismo³¹⁴. Esta era la línea filosófica predominante a principios del siglo XIX, hasta la irrupción de la fenomenología de Husserl, quien puso el problema de la intersubjetividad sobre la mesa³¹⁵. Pero la intersubjetividad era un problema de la teoría del conocimiento, si bien un problema urgente, pues la epistemología se había quedado estancada y necesitaba un nuevo impulso que permitiese que alcanzasen su sentido las preguntas últimas que conciernen a la finalidad de la filosofía³¹⁶. La ciencia y la teoría del conocimiento no pueden satisfacer el problema de la intersubjetividad, a pesar de que desde el siglo XIX han ido surgiendo disciplinas científicas, como la psicología, la psiquiatría o incluso la pedagogía, que buscan aplicar el método de la ciencia en la relación con los otros.

La forma política por excelencia del escenario en que nos encontramos es la democracia. La democracia es el nombre que recibe un sistema político electoralista y de partidos que preferimos denominar tardoparlamentarismo, en contraposición a la democracia ateniense. Haremos un breve excuso de cómo desde los griegos y su democracia “directa”, se ha llegado a la democracia moderna, la democracia tardoparlamentaria. Con ello, desplegaremos los conceptos fundamentales en los que se mueve la teoría política bajo la cual se analizan las diferentes formas que puede tomar en nuestro escenario.

La pregunta política va intrínseca a la de la propia humanidad. Desde que el ser humano comienza a filosofar, uno de los temas clave es el de la vida colectiva y las cuestiones que de ella surgen. Desde el principio de los tiempos se han producido elaboraciones de la política, pero el fundamento de éstas se sustentaban en mitos y

³¹⁴ RICKERT, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzentalphilosophie*. Sarrebruck, Dr. Müller, 2006.

³¹⁵ HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. La Haya, Nijhoff, 1976.

³¹⁶ GA 1. s. 415. p. 15.

leyendas, como, por ejemplo, la fundación de Israel por los judíos tras huir de Egipto³¹⁷, la creación de las murallas de Roma por Rómulo³¹⁸ o el papel de Prometeo como civilizador de la humanidad al entregar a los hombres el fuego sagrado de los dioses³¹⁹. Todos estos mitos son anteriores a la aparición del racionalismo en la Grecia clásica, aunque algunos, como el señalado de Prometeo, proceda de la misma civilización griega, eso sí, de un periodo más arcaico. En esos mitos un *oīkiostécs* mítico, un héroe fundador, con una acción determinada origina una civilización y, con ello, la forma de entender la política de la misma. Pero es en la Atenas de la antigüedad, cuando la política comienza a cuestionarse filosóficamente, coincidiendo con el surgimiento del racionalismo y el consiguiente abandono del ser. Su origen etimológico también se ha asociado tradicionalmente a la Grecia antigua: viene de *πόλις*, la ciudad-estado, el lugar donde se convivía.

Es en Atenas en el siglo V a. C. cuando aparece la reflexión filosófica sobre la política. Lo hace en dos frentes opuestos, con Sócrates, que busca compatibilizar la verdad con la justicia, y con los sofistas, maestros de retórica que enseñaban a los gobernantes a desenvolverse en asuntos públicos. Sócrates no sólo es el inicio de la filosofía política, sino también su arquetipo ideal³²⁰. A partir de la compatibilidad entre verdad y justicia, se busca elaborar el mejor sistema posible para regir la vida política y para buscar respuestas a lo político. En esa línea van los textos de los principales discípulos de Sócrates: Platón, quien convierte a Sócrates en el personaje principal en la exposición de su teoría política en la *República*³²¹,

³¹⁷ *Exodo* 10, 11.

³¹⁸ PLUTARCO. *Lives I-Romulus*. Londres, Heinemann, 1967.

³¹⁹ ESQUILO. *Prometheus Desmotes*. Oxford, Oxford University Press, 1986.

³²⁰ BADILLO O'FARRELL, P. op. cit. p. 18.

³²¹ PLATÓN. *República*.

y el análisis de la convivencia que lleva a cabo Aristóteles en su *Política*³²².

Con el auge de la ciencia moderna, respecto de la política, se persigue la creación de una disciplina que englobe los mecanismos políticos a fin de establecer un patrón predictivo basado en el cálculo y la probabilidad, un planteamiento político-científico bajo el que regirse. Consecuencia de ello es el establecimiento de vínculos entre la política y las leyes, entre el ordenamiento de la convivencia y el derecho. El derecho y la legislación no son inventos de la modernidad, sino que se identifican con la política desde la antigua Roma. No es que los griegos no tuvieran leyes, pero éstas no eran inmutables ni estaban por encima de la vida cotidiana, sino que más bien eran circunstanciales. Pero en Roma, el derecho se diviniza y, como veremos, será el precursor del aunamiento moderno de la teología y la política. Para los antiguos latinos, las leyes están por encima del colectivo, están más allá, las leyes trascienden el mundo donde se aplica, del mismo modo que ocurre con la ciencia. Cicerón, uno de los más brillantes políticos de la Roma republicana, es, sin embargo, un defensor acérrimo de que la política no es algo que trascienda a la vida comunitaria sobre la que rige, porque hay que participar en la vida política. Al defender una teoría fundada en la historia de Roma, persigue una teoría por y para el pueblo romano³²³, donde la ley iguala a todos los ciudadanos³²⁴ y es incuestionable³²⁵. Pero se decanta por la monarquía entre las formas de gobierno, donde el rey es una figura excepcional de la política³²⁶ ante el que las facciones

³²² ARISTÓTELES. *Política*.

³²³ CICERÓN. M. T. *De Re Publica*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

³²⁴ Ib. III. 33.

³²⁵ Ib. III. 17.

³²⁶ Platón establece en la República que el control del gobierno ha de estar en manos de una figura excepcional: el filósofo (Platón, *República*. op. cit). Pero para Cicerón, el filósofo es el teórico que reflexiona sobre las leyes y la vida en

contrarias deben ceder³²⁷. El rey toma el carácter del dios Júpiter, que es rey y padre a la vez. Si los propios dioses son gobernados por uno sólo de ellos, tanto más los pueblos han de aceptar la voluntad de sus líderes³²⁸. Pero al ser adoptado el cristianismo como la religión oficial del Imperio Romano se abre la puerta a la teología. Lo divino toma forma en el mundo mediante un individuo concreto proclamado rey. Al proclamarse Augusto *imperator* en el 27 a. C., se considera el derecho divino como la forma fundamental de la política, no habiendo lugar para el cuestionamiento, pero tampoco para la igualdad, al haber un ciudadano por encima de la ley, o, mejor dicho, haciendo de su voluntad la ley.

La monarquía es una versión radicalizada de las ideas políticas de Platón, pero mientras que para Platón el gobernante-filósofo regía la comunidad porque era quien comprendía las ideas trascendentales y su reflejo en el mundo inmanente, era un mediador entre dos mundos; con la monarquía imperial no hay mediador, es la voluntad misma del gobernante quien va pareja con las ideas. El medievo hereda esta concepción de la política. Las pesquisas de la filosofía política medieval van encaminadas a regular la convivencia y, al igual que en el resto de aspectos de la vida, a compatibilizar lo humano y lo divino. El rey es el representante de lo divino y mediante su voluntad expresa la voluntad divina, convirtiéndose la política en

comunidad, por lo que la figura excepcional ha de ser otro: el político, un hombre con sentido práctico que es quien debe imponer la mejor forma política de las planteadas por el filósofo. El filósofo ha de instruir e inculcar valor al político y guiarle y asesorarle en su gobierno, mientras que el político tiene que pasar a hechos las palabras del filósofo. Volviendo a Heidegger y el nazismo, nos atrevemos a señalar que el de Meßkirch toma el relevo de Cicerón al querer convertirse en *Führer-Rektor* de la Universidad, al considerar que su misión consistía en guiar a los guías (RODRÍGUEZ, R. op. cit. XXVII, num. lat.).

³²⁷ CICERÓN. M. T. *De Re Publica*. cit. I.

³²⁸ Ib.

una pirámide con la totalidad de poder en su vértice superior³²⁹. Esta es la concepción de la política en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El primero introduce la idea de la ciudad de Dios, un mundo impregnado por el amor de Dios³³⁰, mientras que el segundo habla de política y de cómo ha de estar regido el mundo, pero sin aportar ningún conocimiento político de ello³³¹. Las ideas políticas que surgen con el mundo moderno son una reacción a ese sistema teológico-político.

Lo más destacable de esa reacción es el cambio que hay en la pregunta política: ya no será por la vida en comunidad ni la búsqueda del mejor modo de regirla, sino acerca de la legitimidad del gobierno, pregunta que lleva aparejada la cuestión del poder como ejercicio de esa legitimación. El rey no era cuestionado como representante divino. Es una vuelta a la política de hombres y no de dioses, pero a los ojos de un nuevo ente: el Estado. La legitimidad se refleja en el Estado: al no haber un referente divino ni un representante del poder de Dios, comienza a cuestionarse la posición del monarca como soberano del Estado, poder que adquiere por tradición, pero que adquirió en origen por derecho divino. En la monarquía, el fundamento del gobierno está en manos de uno solo de los miembros de la comunidad, del Estado, identificándose el poder con un líder único. Lo moderno es una esfera de lo óntico que tiene detrás la pregunta ontológica, pero no la reconoce como tal. De esa onticidad forma el Estado, el cual no es una variante de la *πόλις*, ni algo homólogo y/o comparable. La posición del Estado en relación

³²⁹ v. ULLMANN, W. *A history of political thought: The Middle Ages*. Penguin, Middlesex, 1970.

³³⁰ cfr. AGUSTÍN DE HIPONA. *De Civitate Dei (Códex Bernensis)*. Berna, Burgerbibliothek Bern, 2009.

³³¹ cfr. TOMÁS DE AQUINO. *De rege et regno. De regimine principum*. Sevilla, Izquierdo, 1861.

con la cuestión ontológica es la misma que hemos atribuído a la ciencia: es un problema ontológico pero no es él mismo ontología³³².

En la tardo-modernidad se produce el paso de una monarquía absoluta a un sistema “monárquico” parlamentario. Porque la monarquía, tal y como hacemos aquí referencia, es el mero hecho de un obtentor y ejecutor del poder, la unicidad del cabeza de Estado se mantiene incluso en las formas más modernas de política, donde el poder lo detenta uno sólo, sea un rey con cargo vitalicio y hereditario, sea un presidente electo. Cuando aludimos a la monarquía aludimos a un modo de gobierno y organización de un Estado donde una sola persona es el referente de ese colectivo estatal, no a un sistema político que defiende la legitimidad de un rey vitalicio frente a los que buscan que el jefe de Estado sea electo.

El logro político de la modernidad que se reconoce es el sistema democrático. A ese sistema vamos a denominarlo aquí parlamentarismo, a fin de diferenciarlo etimológicamente de la democracia griega. Democracia suele traducirse como gobierno del pueblo, pero el sistema parlamentario no está forjado en el pueblo, sino en la sociedad. El parlamentarismo moderno comienza en la Edad Media, pero se engrandece en el Barroco, con la rebelión de Cromwell en Inglaterra. El parlamentarismo es un sistema político donde el poder emana de un parlamento o unas cortes que establecen la legislación de un Estado. El parlamento es elegido entre los miembros del Estado y es en él donde reside la soberanía. Pero el poder ejecutivo, sin embargo, está en un jefe de Estado supeditado a ese parlamento. De ahí que lo consideremos una forma de monarquía. Mediante los éxitos y fracasos de las revoluciones del siglo XIX, el sistema parlamentario se asentó prácticamente en todo Occidente, perviviendo hasta hoy, con la imagen de una separación de poderes que limita la actuación política para evitar

³³² MARTÍNEZ MARZOA, F. *Heidegger y su tiempo*. cit. p. 41.

que el poder se concentre en el poder ejecutivo y dando plenas garantías democráticas.

Pero el sistema asentado, que denominaremos tardoparlamentarismo, encierra una trampa. Podemos definir el proceso por el que hemos llegado a él como un emponderamiento político de la ciudadanía, pareciendo que es el pueblo quien, mediante revoluciones y luchas sociales, ha ido adquiriendo poder y sentando las bases para una democratización de la sociedad³³³. Sin embargo, el sistema democrático actual se basa en un sistema electoral basado en partidos, los cuales presentan una entidad propia y una serie de tendencias políticas determinadas, y que son respaldados por otros elementos del sistema que no son políticos, como la economía o la moral, con lo cual la soberanía democrática del Estado queda en entredicho, puesto que no hay una elección de los representantes de entre la ciudadanía, sino de entre los partidos. Es por eso que el sistema político que denominados como tardoparlamentarismo no tiene el sentido de una democracia. Este sistema es el gran logro de la modernidad política.

3.1.2. Entre bambalinas: detrás del escenario moderno. *Ge-Stell, nihilismo y das Man.*

Ahora bien, como hemos señalado, nuestro escenario es distinto del escenario de Heidegger, a pesar de formar parte del mismo mundo moderno. Es un paso más, una fase superior a esa Alemania de entreguerras. Pero el ser un paso más implica que el camino recorrido es en gran parte el mismo, salvo ese último paso de casi un siglo, por lo que aún hay muchos puntos de encuentro entre la

³³³ VELASCO MESA, C. “Hacia el emponderamiento político de la ciudadanía: Debates y tensiones en la construcción de la democracia representativa (Siglos XVIII-XXI)”. En GADEA, W. F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. op. cit. pp. 69-101.

época de Heidegger y nuestro mundo contemporáneo. La historia avanza y aunque llena las cunetas de cadáveres nunca es ninguno de sus elementos los que al borde del camino quedan, sino que más bien se va reinventando y secularizando, toma otras formas, adquiere otros vestidos que constituyen su *Zeitgeist*, pero la esencia es la misma. Nuestra época es la de la indumentaria neorococó pero sigue abajo el fino vestido de algodón de la república de Weimar en la que Heidegger escribe *Sein und Zeit*. La crítica heideggeriana nos vale para hoy y con las herramientas filosóficas que nos lega, podemos elaborar un pensar acorde a nuestro tiempo.

En su contexto histórico de la Europa de entreguerras es donde se esboza nuestro mundo de hoy y el tardoparlamentarismo imperante en la política actual. Ese tardoparlamentarismo es una consecuencia de un clima social en el que impera la inestabilidad, es un paso más en la decadencia. Hoy volvemos a Weimar porque nuestro mundo toma su modelo, se asienta sobre las mismas bases que aquella república centroeuropea, al haberse impuesto un sistema tardoparlamentario insatisfactorio para la ciudadanía. La diferencia central con Heidegger, es que el malestar se reducía al pueblo alemán, pero ahora Weimar es global, al erigirse este sistema como el modelo político mundial. Ello ha sido posible al haberse extrapolado a todas las áreas el modelo moderno de ciencia, el abandono del ser en favor del ente. Heidegger advertía del error³³⁴, pero luego asumió que era una consecuencia que habíamos de afrontar puesto que era intrínseco a la singladura humana en el mundo³³⁵. Así, cada vez, ha ido surgiendo al hilo de la Modernidad, pequeñas adiciones y cambios, pero que han tenido consecuencias

³³⁴ cfr. *SuZ*. s. 4, p. 25. También en *GA 9*. ss. 203 y ss., pp. 173 y ss.

³³⁵ Ésta es una idea común del Heidegger después de la *Kehre*, donde se asume que está ligado al destino de Occidente el olvido del ser, lo cual posibilita la apertura a otras posibilidades. Respecto a esto v. p. e. *BH*. ss. 345 y ss., pp. 283 y ss.

desmesuradas, siendo las más evidentes las relacionadas con la economía a partir de la doctrina imperante del neoliberalismo.

3.1.2.1. Las normas de la casa: *Ge-Stell* y neoliberalismo

El mundo globalizado en el que vivimos se caracteriza por dos rasgos preeminentes: el neoliberalismo como doctrina económica imperante y la *Ge-Stell*³³⁶ como estructura sobre la que se sustenta en el entramado moderno. *Ge-Stell* y neoliberalismo no son lo mismo, pero se dan conjuntamente, no se dan uno sin el otro. Veremos hasta qué punto uno forma parte del otro o si son dos entidades

³³⁶ Hacemos una aclaración de porqué mencionamos *Ge-Stell* bajo esta forma. La forma que emplea Heidegger es la de *Gestell*, traducido literalmente como “marco”, “estructura”, “armazón” o “dispositivo”. Ahora bien, nosotros queremos remarcar el carácter filológico de dicho término. Con el guión separamos el prefijo *Ge* de *Stell*, que podemos suponer como una forma abreviada del verbo *Stellen* (poner, situar, colocar) o del sustantivo *Stellung* (posición). Evidéntemente no hay ninguna forma conjugada de dicho verbo que sea esa abreviación. El prefijo *Ge* indica en los verbos regulares alemanes el participio perfecto conjuntamente a la tercera persona del singular de indicativo, de tal modo que, en el caso del citado verbo *Stellen*, sería *Gestellt* (puesto, situado, colocado). También en los sustantivos indica el sentido de reunión, el carácter aglutinante, como el conjunto de cosas parecidas. Nuestro juego de palabras remarcaría ese carácter situado o puesto de antemano de la estructura que es la *Ge-Stell*, remarcando con el guión precisamente ese estar de antemano, ese ya encontrarnos en la *Ge-Stell*. Por supuesto, todo esto es una especulación que hacemos por nuestra parte, no queriendo adentrarnos en un terreno, el filológico, que no nos pertenece. Puede consultarse la traducción de *Gestell*, así como las conjugaciones del verbo *Stellen* en cualquier diccionario de uso del alemán. Nosotros hemos empleado el de Schoen y Noeli (*Diccionario Moderno Langenscheidt de los idiomas Alemán y Español*. Múnich, Langenscheidt, 1966), así como el alemán de los Hermanos Grimm (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Kompetenzemtrum Universität Trier, OnLine* [http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid]).

independientes que se dan conjuntamente como un fenómeno unitario. Sin embargo, según han sido tratados en la investigación y formulación de los mismos, parecen no tener nada que ver, han sido considerados dos fenómenos aislados entre tantos otros que constituyen nuestro mundo, nuestro escenario.

Ge-Stell es un término al que Heidegger alude por primera vez de forma pública en 1953 en su texto *Die Frage nach der Technik*³³⁷. Heidegger no se ocupa del neoliberalismo, puesto que es una doctrina económica que hace su irrupción a finales de la década de los setenta del siglo pasado³³⁸, con las tesis de Friedman³³⁹ y de Hayek³⁴⁰, que si bien son contemporáneos de Heidegger³⁴¹, sus ideas no tienen calado en la sociedad hasta que empiezan a ser aplicadas por el gobierno de Margaret Thatcher en el Reino Unido y el de Ronald Reagan en los Estados Unidos. Parecería que hay una brecha temporal entre 1953 y el final de los setenta, pero pensamos que tanto la Ge-Stell como el neoliberalismo hacen referencia al momento actual del fenómeno de la industrialización.

³³⁷ v. FT.

³³⁸ GÉRARD, D.; DUMÉNIL, L. *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.

³³⁹ FRIEDMAN, M. *Free to choose*. San Diego, Harcourt, 1980.

³⁴⁰ HAYEK, F. A. *Droit, législation et liberté*. París, Presses Universitaires de France, 1980.

³⁴¹ Hayek fue profesor de economía en la Universidad de Friburgo de 1962 a 1969, año en que se jubiló y volvió a su Austria natal, pero desde entonces y hasta que la muerte le sobrevino, precisamente en Friburgo en 1992, estuvo en estrecho contacto con la ciudad donde Martin Heidegger pasó casi toda su vida. La sombra de ambos en su campo es alargada en Friburgo, pero desconocemos si tuvieron algún contacto o leyeron uno sobre el otro. El economista malayo-australiano Kukhatas, sin embargo, ha indagado en que algunos de los estudios de Hayek hay referencias a las reflexiones que Heidegger llevo a cabo sobre la tecnología (*Hayek and Modern Liberalism*. Oxford, Oxford University Press, 1989).

Pero ¿qué es eso de la *Ge-Stell*? ¿Por qué es un elemento central de la configuración de este escenario en el que nos encontramos? En *Die Frage nach der Technik* se señala que la *Ge-Stell* es

Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen (...) *Gestell* heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. *Gestell* heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist.

Aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencia (...) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. *Ge-Stell* significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico³⁴².

Con las palabras de Heidegger, podemos señalar que la *Ge-Stell* se vincula a lo técnico pero sin ser ello mismo nada técnico. Al hablar de *Ge-Stell* estamos aludiendo al mundo hipertecnologizado e hipercientificado en el que nos encontramos. Pero la *Ge-Stell* en sí misma no es nada técnico y científico. ¿Qué es entonces?

El término *Ge-Stell* en alemán alude al armazón, a la estructura, al engranaje. Si hablamos de amazonas, estructuras y engranajes, uno piensa en un entramado técnico... y sin embargo nada tiene que ver con la técnica, como hemos dicho. Eustaquio Barjau traduce

³⁴² FT. s. 23-24, p. 21.

Ge-Stell como “estructura de emplazamiento”³⁴³, dicha traducción nos parece correcta pero en exceso rebuscada. Por nuestra parte, emplearemos el término alemán, pero es necesario hacer una aclaración. La Ge-Stell es el marco contextual y conceptual en que se da la técnica. Tiene que ver con la estructura, con el entramado que subyace a la técnica, algo que va intrínseco a ella, pero que no es ella. En el diccionario de los Hermanos Grimm encontramos que se vincula a la palabra *Stellung-Aufstellung*, posición, montaje, entramado, dispositivo, aparato... pero también hace referencia a *Geschick*, que se traduce como destino o habilidad³⁴⁴.

En la entrevista en *Der Spiegel*³⁴⁵, se alude al vínculo de la técnica con el nazismo. Años antes, en el curso de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, afirmaba que la grandeza del movimiento nacionalsocialista radicaba en el “encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo”³⁴⁶. Pero en la entrevista señala que la concepción que tenía de la técnica en los años del nazismo era muy distinta a la de después de la II Guerra Mundial, donde se vinculan técnica y Ge-Stell. Heidegger consideraba en los años treinta que el nacionalsocialismo podía canalizar el auge y predominio de la técnica. Ello era una posibilidad, pero el movimiento derivó en un pensar los valores y totalidades del mismo modo que la modernidad calculante, lo que nada tenía que ver con lo que él creía en un primer momento que era la revolución

³⁴³ “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona, Serbal, 1994.

³⁴⁴ Grimms Wörterbuch online. Entrada “Gestell” (<http://wortschatz.de/cgi-bin/WBNetz/wbguipy?sigle=DWB&mode=Vernetzung&лемид=GG12009#XGG12009>)

³⁴⁵ GA 16. ss. 652-683.

³⁴⁶ “Nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen”. EM. s. 208, p. 179.

nacionalsocialista³⁴⁷, y tornándose en un paso más en el avance hacia el nihilismo imperante en la época del predominio del poder de la técnica. Sin embargo, es una cuestión decisiva el cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual. Heidegger rechaza que la democracia, lo que hemos señalado como tardoparlamentarismo³⁴⁸, sea ese sistema, pero también advierte que desconoce cuál sería el más adecuado³⁴⁹.

Sila *Ge-Stell* se vincula de algún modo con el tardoparlamentarismo y el neoliberalismo, es necesario una definición completa que la determine y posibilite desentrañar esos vínculos para así aclarar el escenario en que nos encontramos. La *Ge-Stell* no es algo que el hombre tenga en sus manos, no la domina, se le escapa³⁵⁰. La técnica moderna desarraigó al hombre de la Tierra sin que éste se percate. Y no se percata porque a todas luces hay una relación de instrumentalidad, que, sin embargo, es equívoca: el hombre cree que empleando la técnica como instrumento puede dominar el mundo, pero realmente es cómo extiende la *Ge-Stell* sus relaciones de dominio sobre el mundo y sobre el hombre, que es en lo que se

³⁴⁷ GA 16. s. 668, p. 68.

³⁴⁸ Heidegger rechaza la democracia, ¿qué entiende Heidegger por democracia? ¿Es la democracia de la RFA alemana de 1966? ¿Es la de la llamada República de Weimar del periodo de entreguerras? ¿Es la democracia del mundo griego? ¿Es el americanismo que, conjuntamente con el bolchevismo, hace pinza y posibilita el olvido del ser? Nos atrevemos a afirmar que mucho de lo que Heidegger critica de la democracia tiene que ver más con el neoliberalismo, el cual se combina con mucha facilidad con el tardoparlamentarismo, que con una concepción pura de la democracia. Esto se debe a que la concepción democrática tardoparlamentarista está contaminada por elementos externos a *lo político* como son los réditos económicos.

³⁴⁹ GA 16. s. 668, p. 68.

³⁵⁰ Ib. s. 669, p. 69.

sustenta el mundo³⁵¹. Lo importante en el panorama de la *Ge-Stell* es que todo funciona; la técnica origina el funcionamiento, pero el cómo de este funcionamiento es algo que se le escapa al hombre en su cotidianidad. Eso es lo que produce desasosiego³⁵². La técnica ha producido una topografía universal en la que el hombre navega sin resuello y, aunque hay islas de intimidad, éstas carecen de mundo. El tiempo actual es una normalización sucesiva de situaciones que se han estabilizado por la falta de acontecimientos³⁵³. Así entendida, la técnica produce el desarraigo frente al que la filosofía nada puede hacer³⁵⁴, porque el pensamiento por sí mismo no puede ser causa de un cambio de estados de cosas del mundo³⁵⁵, esto es, no basta con el mero pensar, sino que es necesario un actuar. El pensamiento puede despertar la disposición a ese cambio³⁵⁶, o al menos el pensamiento en la línea de Heidegger, porque el pensar derivado de la lógica y el racionalismo ha llevado a la situación en que nos encontramos.

Tras toda teoría política encontramos un esquema de pensamiento que es el que fomenta el mundo como tal y, aunque con ello no basta para el cambio, es el que dispone al mundo en su ser cambiante. El racionalismo que impera en la modernidad ha despojado la vida humana de su espontaneidad a fin de sustituirla por la mera razón³⁵⁷,

³⁵¹ Un ejemplo ilustrativo y tragicómico de ello es el texto de Julio Cortázar *Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj*: el regalo de un reloj implica unas obligaciones por la que a quien se regala queda sometida al dominio del reloj, se convierte en un instrumento del reloj, en el regalo del reloj (*Historias de Cronopios y de Famas*. Buenos Aires, Minotauro, 1962).

³⁵² GA 16. s. 669-670, p. 70.

³⁵³ TRAWNY, P. *Irrnisfugue. Heideggers An-Archie*. cit. p. 57.

³⁵⁴ GA 16. s. 671, p. 71.

³⁵⁵ Ib. s. 673, p. 73.

³⁵⁶ Ib. s. 676, p. 76.

³⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, J. op. cit. p. 115.

y nuestro tiempo hipermoderno es un tiempo hiperracionalista, siendo el neoliberalismo la doctrina política y económica que más claramente refleja este hiperracionalismo. Creemos que el neoliberalismo se vincula de algún modo a la *Ge-Stell*. Los principios liberales pretenden establecer una doctrina científica sobre la economía amparada en la lógica³⁵⁸, siendo la nueva cara para el final del siglo XX y principios del XXI el del neoliberalismo, sistema que impera en la economía mundial de nuestro escenario. Pero este sistema va más allá de una simple teoría económica o doctrina, ya que tiene como pretensión final el cambiar todos los estratos de nuestras vidas.

No vamos a ser ingenuos pensando que el neoliberalismo imperante que está tras las bambalinas del escenario globalizado es producto de una serie de teóricos, empresarios y gobernantes que lo han programado todo de modo que resulte beneficioso para ellos. Es obvio que hay quienes se benefician de este sistema, que dominan las reglas del juego y obtienen pingües dividendos, e incluso pueden tener cierta influencia sobre la legislación a fin de que la balanza se incline aún más a su favor. El neoliberalismo no es sólo una teoría económica que perdura debido a que favorece a ciertas capas y se aplica como una religión oficial de la economía, sino que, al igual que la *Ge-Stell*, está imbricado en la sociedad misma, no es un accesorio cultural, una moda pasajera o un monumento significativo al que ya nadie hace caso; más bien es algo que late al compás de lo que sucede en el mundo.

Desde finales de los setenta y durante prácticamente toda la década de los ochenta del siglo XX, se produjo un punto de ruptura en la sociedad que originó que el neoliberalismo se impusiese. Gran Bretaña y los Estados Unidos, asesorados por economistas

³⁵⁸ SMITH, A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianápolis, Liberty Fund, 1981.

como Laffer³⁵⁹, plantearon la posibilidad de una política económica favorable, en forma de desgravaciones fiscales, a las capas más ricas de la población, cuyos beneficios acabarían descendiendo, por goteo, hacia los más desfavorecidos, produciendo ganancias a todo el mundo. Esa política rompía con lo que el capitalismo moderado keynesiano había instaurado como un valor social predominante: la igualdad, porque el exceso de igualdad perjudicaba, para este neoliberalismo, a la economía³⁶⁰. Pero el neoliberalismo va más allá de una economía o de una política que legisla en favor de una economía desigualitaria. Al igual que sucede con la *Ge-Stell*, la vida entera se organiza conforme a ese neoliberalismo. Margaret Thatcher señaló en 1981 que la economía es el método, y la finalidad es cambiar el corazón y el alma³⁶¹. Con ello, la que fuera primera ministra del Reino Unido expone la idea de que el neoliberalismo organiza todos los estratos de la vida, incluso aquello que no tiene nada que ver con lo económico ni con lo legislativo, como sería el caso de la afectividad. En la misma línea:

In our philosophy the purpose of the life of the individual is not to be the servant of the State and its objectives, but to make the best of his talents and qualities. The sense of being self-reliant, of playing a role within the family, of owning one's own property, of paying one's own way, are

³⁵⁹ Arthur Laffer es el economista que diseñó la curva de Laffer, uno de los betilos de la economía neoliberal. Esa curva fue el símbolo de la política económica de Ronald Reagan cuando estaba al frente del gobierno estadounidense (1981-1989).

³⁶⁰ REVELLI, M. *La lotta de classe esiste e l'hanno vinta i ricchi (Vero!)*. Barí, Laterza, 2014. p. 76.

³⁶¹ Margaret Thatcher. *The first two years*. Entrevista realizada por Ronald Butt el 1 de Mayo de 1981 y publicada en Sunday Times el 3 de Mayo de 1981. Puede encontrarse la entrevista en la web de la Margaret Thatcher Foundation (<http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=104475>) (Consulta: 10 de Junio de 2016).

all part of the spiritual ballast which maintains responsible citizenship, and provides the solid foundation from which people look around to see what more they might do, for others and for themselves. That is what we mean by a moral society; not a society where the State is responsible for everything, and no one is responsible for the State

En nuestra filosofía el propósito de la vida del individuo no es ser el servidor del Estado y de sus objetivos, sino mejorar sus talentos y cualidades. El sentido de ser autosuficiente, de jugar un papel dentro de la familia, de ser dueño de la propiedad privada, de pagar su propio camino, forman parte del lastre espiritual que mantiene la ciudadanía responsable y proporciona la base sólida por la cual la gente mira a su alrededor para ver qué más podrían hacer, para los demás y para sí mismos. Eso es lo que entendemos por una sociedad moral, no una sociedad en la que el Estado es responsable de todo, y nadie se hace responsable del Estado³⁶².

Con ello, señalamos que este sistema social organiza la vida de la gente en función de preceptos tales como la gestión y la competencia, como si cada individuo fuera una empresa, una empresa del “yo”. Si este modelo impera en la escena global de los últimos veinticinco años, podemos afirmar que, con el cambio de paradigma económico se produce además un cambio de paradigma existencial. Nos encontramos en la época del neoliberalismo existencial, la época de las empresas del “yo”, donde una teoría económica es la pauta para regir la vida entera.

³⁶² THATCHER, M. *The New Renaissance*. Conferencia del 14 de Marzo de 1974 en la Sociedad Económica de Zurich. (<http://www.margaretthatcher.org/document/103336>) (Consulta: 10 de Junio de 2016).

Profundicemos un poco más. La economía es el método. Dos palabras: Economía, de *oīkōs*, "casa", y *vòμος*, "ley"; y Método, de *μετα*, "hacia allá", y *òδòς*, "camino". Haciendo una traducción propia desde el griego, señalar que la economía es el método implicaría que "la ley de la casa es la que propicia el camino hacia allá". La cuestión del método es la de un camino que lleva hacia algo. En los términos que emplea Thatcher, ese algo es el cambio, un camino que lleva a iniciar una revolución, en este caso una revolución conservadora, pero no un cambio del tipo del que pretenden las doctrinas religiosas y políticas, ya que el liberalismo no pretende un cambio en lo establecido por la Historia, sino que su pretensión es el cambio en la existencia individual, pretende cambiar el corazón y el alma. Y para eso el camino es la economía, la cual dentro del discurso capitalista ha perdido su significado etimológico, porque ya no rige la casa, sino la sociedad, todas las casas en su conjunto. Y el conjunto de las casas es hablar de *lo político* y no de hacer política.

Ahora bien, *Ge-Stell* y neoliberalismo tienen pautas comunes, pero no son lo mismo. No lo son, pero ese "no" no es un "no" categórico, porque también podríamos decir "si". La *Ge-Stell* hace referencia a un entramado no técnico de la técnica y el neoliberalismo es una doctrina económica con repercusiones políticas. Pero ambas tocan del mismo modo la fibra sensible de la existencia. Si la finalidad del neoliberalismo es cambiar el corazón y el alma, y la *Ge-Stell* es la interpretación que provoca que el hombre salga de lo oculto como existencia, en ambos casos se ataña a la existencia como modo de vida, sus características circunstanciales. *Ge-Stell* y neoliberalismo no son lo mismo, pero si son la configuración primaria de nuestro escenario.

Nuestro escenario ha sido envuelto con el aura del progreso de la ciencia y la Ilustración, teniendo como pautas de verdad las pautas científicas, que permiten al ser humano llegar a la verdad mediante la objetividad, volviendo una vez más al camino matemático del

platonismo³⁶³ y produciéndose el seglarismo, el tránsito de la vida religiosa a la vida laica y separándose la religión del poder³⁶⁴, lo cual se estableció desde el movimiento Ilustrado que, en el mito moderno, estableció el sistema democrático que derivó en nuestro actual tardoparlamentarismo.

3.1.2.2. De Ilustración y nihilismo: Totalitarismo y democracia

En el XVIII surge el movimiento de la Ilustración, cuyos intelectuales son quienes realmente encumbran a la ciencia y a la razón en su papel dominante, puesto que están convencidos de que ambas construirán un mundo mejor combatiendo la superstición, la ignorancia y la tiranía³⁶⁵. Aún hoy, tres siglos después, la Ilustración es el referente del progreso, lo que nos puede llevar a un mundo mejor siguiendo los preceptos racionales, dando lugar a una suerte de Neo-Ilustración³⁶⁶, que, obviamente, es distinta de la primera, puesto que la idea del progreso ha llevado aparejada una serie de revoluciones políticas que no siempre han sido del gusto de todos, en muchos casos porque han supuesto un baño de sangre. A fin de evitar el coste en vidas humanas, la razón progresista ha ido depurándose y acusando a los períodos trágicos de irrationales, de épocas de oscuridad que enturbian a la razón, como fueron, por

³⁶³ KEARNEY, H. *Science and Change. 1500-1700*. Londres, Weidenfeld, 1970. p. 13.

³⁶⁴ MARRAMAQ, G. *Cielo e Terra*. Bari, Laterza, 1994.

³⁶⁵ V. FERRATER MORA, J. op.cit. vol. III. Entrada “Ilustración”. p. 1761 y ss.

³⁶⁶ ARAMAYO, R. R. *Cassirer y su Neoilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Villaviciosa de Odón (Madrid), Plaza y Valdés, 2009. p. 34.

ejemplo, el auge de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX³⁶⁷.

Sabemos que Heidegger se vinculó a uno de esos totalitarismos en un intento de superar el nihilismo que, a su juicio, implicaba la democracia tardoparlamentaria como una expresión política de la Ilustración. La adhesión al nazismo viene por la posibilidad de un segundo inicio. Ese segundo inicio ha de aunar tres poderes que constituyen las fuerzas creativas de la existencia alemana en tanto que máxima representante de Occidente, a saber, la poesía, la filosofía y *la política*, porque son los fundamentos de un pueblo, su verdad³⁶⁸, y en ellas radica la grandeza que permite superar el nihilismo mediante un nuevo estilo político, indisolublemente asociado al arte, algo que ya estaba presente en el pensamiento alemán desde mucho antes de Heidegger³⁶⁹. El modelo político del nacionalsocialismo es el *Gesamtkunstwerk*, algo así como una obra de arte completa, donde el colectivo se da a sí mismo la representación de lo que es y de lo que funda como tal, esto es, que *la política* se instituye y constituye en y como obra de arte³⁷⁰. *La política* es así la forma más elevada de la *τεχνή*, que no sólo es técnica, sino ciencia y arte y está más cercana a la sabiduría, como saber, al ser cumplimiento y revelación de la *φύσις*³⁷¹, siendo el superhombre nietzscheano el arquetipo del político-artista³⁷², puesto que funda de nuevo el ser con ese nuevo estilo. A nuestro juicio, Heidegger vio en el nazismo la figura del *Führer*, como político-artista, una nueva voluntad activa que destruye lo establecido en el imperio de la razón a partir de

³⁶⁷ v. LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlín, Luchterhand, 1962.

³⁶⁸ cfr. GA 39.

³⁶⁹ LACOEU-LABARTHÉ. P. op. cit. p. 86.

³⁷⁰ Ib. p. 80.

³⁷¹ Ib. p. 85.

³⁷² v. NIETZSCHE, F. *Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen*. Berlín, DTV-De Gruyter, 2016.

los rasgos del superhombre³⁷³, el líder que puede revertir el olvido del ser³⁷⁴, por lo que el nazismo no puede entenderse como un movimiento social ni como un partido político, sino como el cambio mismo desde el fundamento que supone la superación del nihilismo y el renacimiento occidental. Esa es la verdad interior y grandeza del nacionalsocialismo señalada por Heidegger³⁷⁵. Pero el propio nazismo no ha entendido esa grandeza, sino que ha vinculado la esencialidad de la obra a la esencialidad del sujeto en tanto que autoafirmación y autoproducción individual³⁷⁶, siguiendo las pautas del sujeto de la ciencia moderna y de la metafísica de la tradición, es decir, el pensamiento frente al que Heidegger sale a la contra.

El nazismo, y la adhesión de Heidegger a él, presenta la misma aporía que el camino que ha recorrido Heidegger hasta *Sein und Zeit*: que la pretensión de superar la metafísica conduce a la propia metafísica³⁷⁷. Estas aporías agotan a la propia metafísica y originan el nihilismo, cuya superación no consiste en volver a hacer metafísica, porque de ese modo se vuelve a las aporías y de nuevo al nihilismo.

³⁷³ GONZÁLEZ VARELA. N. op. cit. p. 282.

³⁷⁴ Ib. p. 299.

³⁷⁵ EM, s. 208, p. 179.

³⁷⁶ LACOEU-LABARTHÉ. P. op. cit. p. 92.

³⁷⁷ La formulación de esta aporía, la expresa el mismo Heidegger en su texto de homenaje a Jünger, casi treinta años después de *SuZ*, al señalar que sobreponer la línea lleva precisamente a lo que se pretende sobreponer, en este caso, pretender superar la metafísica implica caer de lleno en ella. La cuestión del ser no origina una filosofía sobre el ser, sino que más bien es la culminación de toda filosofía, dando lugar a su agotamiento y no a una filosofía nueva. Heidegger muestra, más que demuestra, que el fracaso, la aporía que representa *SuZ*, implica el fin de la metafísica como tal, la cuestión del ser no puede ser abordada desde la metafísica. Ahí es donde se produce verdaderamente el giro, la *Kehre*, del pensamiento heideggeriano y con él el giro de la filosofía occidental. Sin embargo, hay que seguir cuestionándose el ser, aunque el ser como tal sea imposible de delucidar, puesto que es una urgencia de la época (v. GA 9. ss. 385-426, pp. 313-344).

Pero opinamos que de esto no se percatará Heidegger hasta que se convierta en *Führer-Rektor* y experimente de nuevo la caída en el nihilismo, por lo que inicia un segundo camino.

Pero el nihilismo, sin embargo, es algo genuinamente moderno. El nihilismo moderno en política implica que las masas no sepan cómo orientarse, surgiendo la necesidad de un orientador, de un guía, que se convierte en el caudillo del movimiento totalitarista. De ahí que el totalitarismo, del mismo modo que la democracia parlamentaria, sea un fenómeno genuinamente moderno. No es únicamente una reacción al parlamentarismo, sino que es un paso más en tanto que fenómeno orientado a las masas. Los totalitarismos, las dictaduras del siglo XX, tratan de abarcar a toda la masa, crear adeptos al poder. Porque no es sólo ocupar el poder y hacerse fuerte en él atrincherado, como sucedía en las antiguas tiranías, sino que lo perseguido por la ideología que subyace tras el totalitarismo es que la masa crea que es el mejor de los sistemas posibles. Las dictaduras totalitarias son hipermodernas, su palabrería es la de la modernidad: progreso, ciencia, libertad... Tenemos de este modo que los regímenes totalitarios, como el nazismo, implican la caída en el nihilismo que se trata precisamente de superar con la adhesión.

Los totalitarismos europeos acabaron al finalizar la II Guerra Mundial, si bien el bloque soviético perduró hasta casi la última década del siglo XX y también presentaba las características hipermodernas de los totalitarismos fascistas. La Unión Soviética y el bolchevismo en general eran vistos por Heidegger como un movimiento político determinado por la técnica planetaria³⁷⁸, una exacerbación del nihilismo que lleva parejo la democracia. Frente al bloque de los países del Este, se impone otro modelo de política en el bloque occidental a partir de la referencia de la democracia de los Estados Unidos de América, modelo que aún perdura y que se ha

³⁷⁸ GA 16. s. 668, p. 68.

expandido, siendo el germen del mundo globalizado, tecnologizado e interdependiente en que nos encontramos. El bloque occidental es el bloque del capitalismo en su nueva versión neoliberal, y, si bien no todos los países adoptan medidas neoliberales en sus políticas, si están en la misma constelación al imponer un orden técnico y liberal que se identifica con el imperio del bien. Al desmoronarse el bloque soviético, sólo queda un escenario múltiple y global, cuyo patrón para regirlo es la democracia tardoparlamentaria.

Los totalitarismos fueron un hiperdesarrollo de lo moderno, erigidos a partir del culto a un individuo excepcional que prometía salvar a las masas de la caída en el nihilismo, pero termina arrastrándolas a ese mismo nihilismo. Cuando la política totalitaria fracasa, la democracia tardoparlamentaria se hace fuerte y se convierte en una máquina fagocitadora que formula la expresión política última de la historia del olvido del ser, abarcando todos los estratos de la vida humana y regulándolos mediante la ley. El paradigma ilustrado racionalista ha tachado a los sistemas totalitarios de irracionales para exonerar a la razón y a la modernidad de la sangre derramada por esos regímenes, maquillando al sistema democrático tardoparlamentario y presentándolo como una sociedad de derechos civiles. Pero a este sistema subyace una maquinaria que rige la comunidad de manera autónoma e independiente de los ciudadanos, los seres humanos que en sus relaciones generan la comunidad, que en la época moderna toma la forma del Estado.

En el Estado moderno, recordemos, lo divino se ha secularizado en la soberanía que es el poder supremo, originario y jurídicamente independiente que ha tomado el lugar de esa divinidad. No hay ninguna ley natural que determine el poder supremo, sino que su legitimidad radica en la misma soberanía. El teórico austriaco Hans Kelsen formuló un sistema puro jurídico mediante el que legislar los sistemas parlamentarios, considerando al Estado bajo una norma

unitaria: la ley³⁷⁹. Siguiendo esto, podemos señalar que un Estado es su Constitución, al ser ésta la norma jurídica a la que están sujeto los poderes públicos y la ciudadanía. En el sistema de Kelsen no hay lugar para la soberanía como tal, puesto que el Estado es descrito como una maquinaria perfecta donde todo funciona a golpe de ley, constituyendo la jurisprudencia sus engranajes. Pero al no haber soberanía, no hay lugar para una toma del poder y las pretensiones de emponderamiento ciudadano se diluyen en ese sistema legal, donde no es posible una democracia al no haber posibilidad de una soberanía.

Que se compare el Estado tardoparlamentario con una máquina no es trivial, puesto que responde a la propia maquinización de la sociedad que vemos en el auge de la *Ge-Stell*. El Estado-máquina de Kelsen persigue la objetividad pura en la política, concentrándola en el derecho e incluyendo a la ciudadanía sólo como detentores de derechos y deberes. Ese Estado-máquina es el mundo del *das Man* al que Heidegger alude en *Sein und Zeit*³⁸⁰. El *das Man*, el Uno impersonal, es uno de los conceptos más inquietantes del léxico heideggeriano y hace referencia a los otros en el modo en que nos los encontramos en la cotidaneidad media y cómo esos otros dominan la existencia en el convivir cotidiano.

El ser-con, la segunda estructura fundamental de la existencia que Heidegger expone en *Sein und Zeit*, alude a la convivencia con los

³⁷⁹ cfr. KELSEN, H. *Allgemeine Staatslehre*. Leipzig, Gehlen, 1966.

³⁸⁰ v. SuZ. s. 126 y ss. p. 145 y ss. Pero no es sólo en el parágrafo 27 de SuZ donde se expone la impersonalidad del *das Man*, sino que el empleo del término ha estado en el léxico de Heidegger en los textos que allanan el camino a esta obra, como en *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924) (En GA 64 ss. 107-125) o las *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* (Kasseler Vorträge, 1925) (En GA 80). A este respecto puede verse también el diccionario de Jesús Adrián Escudero sobre el léxico de Heidegger (*El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona, Herder, 2009, p. 127).

otros, al ser-con-otros³⁸¹. Estar en el mundo (*In-der-Welt-sein*) implica estar-con-los-demás, compartir mundo con otros semejantes. La existencia es en sí misma co-existencia con los otros que comparten el mismo mundo circundante, esto es, el espacio es común para todos, por lo que al estar en el mundo, estamos con los otros. Por el mero hecho de estar en el mundo, ya tenemos una referencia al otro, incluso cuando no hay nadie ahí fácticamente, porque estamos dados a nuestra mismidad en lo que hacemos al comparecer en el mundo circundante³⁸². Son los otros los que configuran la existencia propia.

Sin embargo, nadie es el mismo en la cotidianeidad³⁸³ porque la existencia nunca es por sí misma, sino un reflejo de las circunstancias vivenciadas. A la existencia le da sentido aquello que le rodea y lo que uno mismo es sólo puede analizarse mediante el trato con eso que nos rodea, a saber, el mundo y los otros. La existencia tiende a asumir inmediata y regularmente el modo de comportarse de los otros³⁸⁴. No hay un sujeto puro, sino que éste toma la forma de la pluralidad en la cotidianeidad. Pero al tomar esa forma plural, también toma la forma de la impersonalidad, el *das Man*, que, aunque se ha traducido como el Uno, también puede traducirse en castellano por el “se” reflexivo impersonal que se emplea como pronombre personal para formar oraciones en pasiva refleja: “se” dice, “se” comenta... Este *das Man* no es éste, ni aquél, no es uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. La cotidianeidad nos sumerge en los otros y, de este modo, el *das Man* es simplemente impersonal, es el modo de ser de los otros³⁸⁵.

³⁸¹ SuZ. s. 118, p. 138.

³⁸² GA 80. s. 163, p. 74.

³⁸³ Ib. s. 163, p. 75.

³⁸⁴ ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 1*. Barcelona, Herder, 2016. p. 239.

³⁸⁵ SuZ. s. 126, p. 146.

Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. El *das Man* disuelve la existencia propia en el modo de ser de los otros hasta el punto de que éstos desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. El *das Man* está en todas partes pero no es nadie concreto y, al no ser nadie concreto, alivia la cotidaneidad de la existencia, puesto que no hay que estar poniendo un interrogante de continuo al otro. Pero ese alivio alimenta el dominio del *das Man*. El *das Man* que responde a la pregunta por el quién existencial cotidiano, es el nadie al que toda existencia ya se ha entregado siempre en su estar con los otros³⁸⁶. Porque la vida en común es gobernada por una publicidad (*Offenlichkeit*) que muestra que no somos nosotros mismos, sino los otros³⁸⁷. La existencia en el *das Man* tiende a perderse en el mundo del que se ocupa. En la ocupación siempre hay referencias a los otros al cuidarse la diferenciación de uno mismo con ellos, sea superando la diferencia, esto es, intentando alcanzar el nivel de los otros; sea tratando de mantener esa diferencia. Parece haber una suerte de niveles: cuando se trata de superar la diferencia suele estarse en un nivel inferior al resto y cuando se trata de mantenerla suele estarse por encima de los demás. El convivir con los otros está marcado por el cuidado de esta diferencia, que Heidegger denomina distancialidad (*Abständlichkeit*), la cual suele pasar inadvertida en la vida cotidiana. Pero cuanto más inadvertida pasa, más originariamente opera, ya que indica que la existencia está sujeta al dominio de los otros en la convivencia cotidiana. No es uno mismo quien es, sino que los otros le toman el ser. El dominio de los otros es inadvertido³⁸⁸.

Ahora bien, hemos de recalcar que el *das Man* no es un sujeto universal que flota por encima de los sujetos particulares, ni es una especie a la que pertenecemos. El *das Man* es un existenciario,

³⁸⁶ Ib. s. 128, p. 147.

³⁸⁷ Ib. s. 127, p. 147.

³⁸⁸ Ib. s. 126, p. 146.

pertenece a la estructura misma de la existencia: el sí-mismo cotidiano es el uno-mismo (*Man-selbst*), pero en el primer caso, como sí-mismo, es propio y asumido exprésamente, y en el segundo, como uno-mismo, es la mismidad dispersa que debe llegar a encontrarse. Que la existencia sea familiar a sí misma en cuanto sí-mismo, significa que el *das Man* bosqueja la interpretación inmediata del mundo y de nuestro ser en él³⁸⁹. En la vida cotidiana somos impropios, pero esta impropiedad es lo que define el carácter primario de la existencia. Esto se evidencia al concebir al ser humano como un animal parlante, entendiendo el habla no como una estructura fundamental de su ser, sino como un hablar sobre algo a otros³⁹⁰. Lo hablado es descubierto y accesible por los otros, lo cual es la posibilidad en la que se ampara el *das Man*, que no surge de un conocimiento originario, sino de mera habladuría, con la cual se encubre el mundo. La existencia cotidiana dominada por el *das Man* tiende a encubrir el mundo y, con ello, al encubrimiento de sí. Esta tendencia es la huída de sí mismo en la publicidad³⁹¹, cuya interpretación de la existencia determina la vida en la esfera pública. La vida tiende a hundirse en esta publicidad y consecuencia de ello, es que en la tradición filosófica, la vida se pensó mediante conceptos “públicos” y no en términos que le pertenezcan originariamente³⁹².

¿Qué tiene qué ver éste *das Man* con el sistema democrático tardoparlamentario? Los principios que recoge la democratización de la sociedad contemporánea son que la titularidad del poder recae en manos de la ciudadanía y que el gobierno se legitima mediante la elección acorde a lo establecido contractualmente, siendo aparentemente el núcleo del sistema tardoparlamentario el colectivo. Pero ¿qué sucede cuando ese colectivo está en manos

³⁸⁹ Ib. s. 129, p. 148.

³⁹⁰ GA 80. s. 164, p. 75.

³⁹¹ Ib. s. 164, p. 76.

³⁹² Ib. s. 165, p. 77.

del *das Man*? ¿Qué sucede cuando los hombres que deben actuar democráticamente, es decir, la totalidad de los ciudadanos, están en una situación caída y dispersa en la vida cotidiana, en la que han de ejercer su soberanía? Que la democracia fracasa por no ser el ciudadano el que se sirve de la democracia, sino un ente impersonal disperso en el *das Man*, en el “se” reflexivo: se vota, la gente ha elegido a tal o cual candidato... Que Heidegger no era muy amigo de la democracia, se sabe. Las pocas alusiones que de ella hace indican que no la considera un medio fiable para alcanzar una relación satisfactoria con la técnica. Las críticas a la democracia que hace Heidegger tienen cierto sabor platónico y aristotélico³⁹³, en tanto que modelo de gobierno desvirtuado, reflejo de la inauténticidad que reina en las vidas de los ciudadanos en el imperio del *das Man*, propiciando la irrupción de la masa en política. Esa masa abre la puerta, una vez más, al nihilismo, porque el ciudadano medio cae en el anonimato, no es nadie, y convirtiendo la democracia en la consumación del nihilismo en *la* política. Una democracia auténtica y verdadera tendría que pasar el filtro de una ciudadanía auténtica,

³⁹³ Las críticas a la democracia de Platón son por todos bien conocidas: que cualquiera pueda tomar decisiones no significa que las sepa tomar, siendo necesaria la virtud para el buen gobierno, de igual modo que no se deja que el navío surque las aguas bajo navegantes inexpertos (PLATÓN. *Carta VII.* 324b-326b). Por ello, surgen en los gobiernos democráticos una serie de demagogos que controlan la opinión pública y arrastran a los ciudadanos a tomar decisiones conforme a los intereses de una minoría oligárquica (PLATÓN. *República.* VIII 557a y ss.). Mientras tanto, para Aristóteles, la democracia es la forma degenerada de la República, el gobierno de todos. Dicha degeneración es producida al salvaguardar sólo los intereses de un cierto sector de la población, que en el caso de la democracia se legitima mediante el número (*la* masa). Ahora bien, estos sistemas nunca se dan de forma pura, sino que siempre están entremezclándose, de modo que la masa siempre está sirviendo a intereses que van más allá de lo meramente numeroso, confundiéndose con intereses aristocráticos y oligárquicos, como en el gobierno lacedemonio (ARISTÓTELES. *Política.* 1294b). En ambos casos vemos como la democracia toma prestadas las vestiduras de la oligarquía. Algo parecido sucede con la democracia neoliberal.

pero esto es imposible al ser el *das Man* el modo en que nos hallamos en la cotidianidad media, por lo que no es posible la elección democrática auténtica. De este modo, *la política pasa* en el mundo contemporáneo del gobierno de uno (del monarca) al gobierno del Uno impersonal de la democracia.

Si en el siglo XIX *la política* era fijada por las formas de subordinación del antiguo régimen, en el presente estas formas de subordinación surgen de la democracia misma: sigue imperando una lógica totalitaria. Anteriormente, el poder se encarnaba en un principio que era el representante de lo divino, pero en la sociedad democrática la sede del poder pasa a ser un espacio vacío, donde desaparece toda referencia a un garante transcendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la sociedad. La democracia tardoparlamentaria escinde la instancia del poder, la del saber y la de la ley sin una garantía de fundamentos, de ahí que pueda correr el peligro de derivar en un totalitarismo que intente restablecer la unidad que la democracia ha dividido. El poder pretende materializarse en un elemento representante del pueblo unitario y, con el pretexto de la unión popular, se llevan acabo prácticas que fundamentan la caída en el nihilismo. La lógica política del totalitarismo intenta reimponer un centro absoluto, pero también está el peligro de encontrar la falta de un referente para restaurar una unidad, una referencia común³⁹⁴.

3.2. El constructo de la política o la política como ciencia

Hemos visto cómo se ha construído una política en el escenario actual que nada tiene que ver con *lo político* en sí mismo. *La política*, en su forma inauténtica, no es ya que no sea una teorización sobre

³⁹⁴ LACLAU, E. y MOUFFE, C. op. cit p. 234.

lo político que tenga una aplicación práctica para gestionar la convivencia, es que ha llegado al punto de situarse en un plano suprapolítico, algo que difiere tanto de su cometido original, a saber, gestionar el conflicto que va intrínseco a *lo* político, que lo ha situado en un orbe diferente al que le corresponde. Si en Heidegger elucidamos como uno de los momentos capitales de su filosofía la diferencia ontológica, esto es, que no es lo mismo el ser y el ente, de igual modo sucede con la diferencia entre *la* política y *lo* político: no es lo mismo, pero van indisolublemente unidos, no se dan el uno sin el otro. En la situación actual, *la* política ha marcado una cesura tal con *lo* político, sobre todo a partir del impersonalismo de la democracia tardoparlamentaria y su aplicación representativista, que podemos decir que en la moderna concepción que de ello se tiene, *lo* político se da como un fenómeno cotidiano, pero *la* política ataña a otra realidad, a otro plano.

Heidegger, en sus textos, no se centra en la política, su problemática aborda la diferencia ontológica que la tradición no ha contemplado al centrar su pensar en el ente y no en el ser, problema que se torna más grave al subir la ciencia al trono moderno. Es más, no podemos ni siquiera decir que hay en Heidegger una política como tal, a pesar de haberse adscrito al nazismo. Para unos, esta participación es fruto precisamente de un desconocimiento y una ingenuidad total de la política, una solución a corto plazo para paliar el clima de crisis de la República de Weimar; para otros, sin embargo, sí hay relación de su pensamiento con el nazismo y las teorías de sangre y suelo, pudiendo extraerse una política de su filosofía que muestre al nazi que llevaba dentro³⁹⁵. Pero es que si nos centramos en *la* política en Heidegger, y no en *lo* político, podemos ver que hasta el considerado como su texto más político, el discurso del

³⁹⁵ BADIOU, A. y CASSIN, B. *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*. París, Fayard, 2010. p. 51.

Rectorado³⁹⁶, es un discurso vinculado a la ciencia, y las otras veces que habla abiertamente de política también lo hace en relación a aquella o a su monstruoso vástagos, la tecnología, como sucede en los ya citados textos de la entrevista en *Der Spiegel*³⁹⁷ o los recuerdos del Rectorado³⁹⁸. En este último señala que su intención era canalizar la concepción politizada de la ciencia por parte del nazismo³⁹⁹ a la vez que enfrentarse a la pretensión especialista de la ciencia⁴⁰⁰, teniendo que ser la lucha eminentemente filosófica y no política o de otra índole⁴⁰¹, mientras que en el primero indica que el discurso del Rectorado combate contra la politización de la ciencia⁴⁰² a raíz del problema de que la técnica convierta a la política en su esbirro⁴⁰³, siendo el nazismo una posibilidad para lograr una relación satisfactoria con la esencia de la técnica⁴⁰⁴, ya que la democracia no es considerada como el sistema adecuado para ello⁴⁰⁵.

Pero si nos atenemos propiamente a estos textos, el sentido de la política es el de guiar a la ciencia y a la técnica para que puedan llevar por el buen camino al hombre y a la sociedad. Esto es lo que dice explícitamente Heidegger al respecto y esta es la línea en que los heideggerianos han querido ver más allá de su ingenuidad política para adherirse al nazismo: la posibilidad de reforma de la ciencia y de revolución en la Universidad, el tender la mano para la convivencia saludable del hombre con la técnica y el espíritu de

³⁹⁶ GA 16. ss. 107-117.

³⁹⁷ GA 16. ss. 652-683.

³⁹⁸ GA 16. ss. 372-394.

³⁹⁹ Ib. s. 373 u. 378, p. 23 y p. 29.

⁴⁰⁰ Ib. s. 373-374, p. 24.

⁴⁰¹ Ib. s. 380, p. 31.

⁴⁰² Ib. 656, p. 56.

⁴⁰³ Ib. s. 671, p. 71.

⁴⁰⁴ Ib. s. 677, p. 77.

⁴⁰⁵ Ib. s. 668, p. 68.

la *Ge-Stell*⁴⁰⁶. Ciñéndonos a lo dicho explícitamente por Heidegger, podríamos decantarnos por esa línea y no por la de agoreros y gacetilleros⁴⁰⁷, alabando el espíritu reconductor de Heidegger. Pero hemos de tener en cuenta dos hechos fundamentales: el primero, que en los textos en los que Heidegger habla de política abiertamente, como en la entrevista en *Der Spiegel* y los *Tatsachen und Gedanken* son textos de exculpación por su participación en el nazismo; el segundo es que en ellos Heidegger alude a *la* política y no a *lo* político. Siguiendo esto, los textos en los que habla de política no son un material fiable de los que elucidar una ontología de *lo* político, aunque podamos extraer algunas pistas. Más bien, es necesaria la lectura esotérica de sus textos para que *lo* político se revele entre líneas de un pensamiento filosófico presuntamente apolítico⁴⁰⁸, lo cual nos daría las claves para entender cómo plantea Heidegger el problema de *lo* político. Pero aún queda por resolver el problema del sentido de *la* política en Heidegger y cómo es el constructo que la ha tornado en una ciencia paralela, que no unida, a *lo* político.

3.2.1. Ciencia y pre-ciencia en Heidegger

Para comprender porqué *la* política en la historia del olvido del ser ha derivado en algo ajeno a *lo* político, porqué se ha convertido en una

⁴⁰⁶ cfr. XOLOCOTZI, Á. *Heidegger y el nacionalsocialismo*. cit. p. 98.

⁴⁰⁷ Nos referimos al término que empleo Félix Duque como réplica a Vargas Llosa cuando este último aplaudió el texto de Farías y, del mismo modo, acusó sin unos fundamentos sólidos, más allá de este trabajo, a Heidegger como nazi (v. VARGAS-LLOSA, M. “Führer o Heidegger”. *El País*, 05 de Septiembre 1993, y DUQUE, F. “A vueltas con el caudillo Heidegger”. *El País*, 12 de Septiembre de 1993).

⁴⁰⁸ cfr. STRAUSS, L. *Persecution and the art of writing*. Chicago, University of Chicago Press, 1988.

ciencia, esto es, una teoría con sus aplicaciones prácticas, pero que no versa sobre *lo político*, sino sobre *la política misma*, es necesario comprender qué es lo que reclama Heidegger de la ciencia y cómo ésta ha llegado a ser lo que es. A lo largo de la historia del olvido del ser, la filosofía ha tenido como objeto de investigación primordial el ente. Pero quien se ha de encargar del ente no es la filosofía, sino la ciencia. Si la filosofía tiene al ente como referencia máxima de su trabajo, deja de ser filosofía y se convierte en ciencia, excluyendo al ser y teniendo como eje el estudio epistemológico. El paradigma de la Edad Moderna es la ciencia “científica”, que ha tomado el lugar que ocupaba la teología en el Medievo. Ambas, ciencia y teología, comparten, sin embargo, el olvido del ser, aunque la teología dejaba un resquicio al tener como uno de sus cometidos el estudio de la existencia desde la Creación, habiendo un lugar para el ser al considerarse a Dios como aquél que es y que da ser⁴⁰⁹. Pero en la ciencia el ser no tiene lugar al referenciarse única y exclusivamente desde lo ente. Y es un ente, el hombre, el que está abocado a llevar a cabo la actividad científica, pero no se contempla al hombre en tanto que ente. En teología, el hombre estaba en un segundo plano, puesto que formaba parte de lo “creado” por obra y gracia de la divinidad, de “aquel que daba ser”, pero en la ciencia moderna, el hombre es situado en el centro de la reflexión, otorgándole los atributos de lo divino y dotándolo de la gracia por la cual existe todo. Pero de este modo, el ser humano no es contemplado como un ente, sino como sujeto epistemológico, trascendiendo del mismo modo que los dioses y situándolo en un lugar ajeno al mundo. El mundo por su parte es una cosa (un objeto) que es a su vez un conjunto de cosas que el sujeto puede conocer, siendo el cometido de la filosofía

⁴⁰⁹ En el libro del *Éxodo*, Dios se presenta a Moisés como “Yo soy el que soy” o “Yo seré el que seré” (*Éxodo*, 3,14). La traducción que empleó Filón de Alejandría es literalmente “Yo soy el Ser”. (cfr. *De vita Moysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1972. p. 75).

vincular esta relación de conocimiento entre sujeto y objetos, esto es, se trata a la filosofía como una ciencia más.

Pero no es que Heidegger critique a la ciencia en sí misma, sino que el objeto de su crítica es la tematización de la ciencia por la ciencia, sin un control sobre el fundamento acientífico de la ciencia. El paradigma de la ciencia moderna es la ciencia por la ciencia, paradigma que se retroalimenta a sí mismo sin contemplar el fundamento de la ciencia, esto es, dando preeminencia a lo óntico sobre lo ontológico. La crítica es contra esa onticidad que hace del mundo un compendio de entes al que se es ajeno y que se considera como algo dado por sentado, algo obvio y por el que no hay que preocuparse. Pero esta crítica no significa que sea una lucha cerrada contra la ciencia, el objeto y el concepto⁴¹⁰, como se ha sugerido⁴¹¹, sino contra el fundamento en que se asienta, por lo que hay que depurarlos, sustentando por tanto una posición crítica a raíz de sus propios presupuestos fenomenológicos, hermenéuticos y ontológicos. Lo que pretende Heidegger es hacer de la filosofía una pre-ciencia (*Vorwissenschaft*)⁴¹², una ciencia previa que sirva para la clarificación de lo que la ciencia es. Esa pre-ciencia investiga lo que la existencia significa⁴¹³, porque ésta ha de ser el núcleo de investigación de toda ciencia y filosofía porque no es un mero objeto

⁴¹⁰ ZS. s. 147 y ss., p. 167 y ss.

⁴¹¹ En algunos lugares se ha considerado a Heidegger como un fiero opositor a la ciencia y la razón, tachándolo de reaccionario y contrario al progreso de la humanidad. Tal es el caso de Adorno (cfr. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. cit) o el de Lukács (cfr. *Die Zerstörung der Vernunft*. cit.).

⁴¹² v. BZ. s. 108, p. 25.

⁴¹³ En la conferencia de Martin Heidegger de 1924 *Der Begriff der Zeit* se expone una primera impresión al respecto de esta pre-ciencia. En dicha conferencia Heidegger emplea el análisis existencial en base a su temporalidad de facto y no la marcada por la concepción científica. A este respecto, nos permitimos remitirnos a un trabajo nuestro anterior, *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martin Heidegger “El concepto de Tiempo”*. Trabajo Fin

que está-ahí⁴¹⁴, como una piedra, sino que se trata de la existencia misma por lo que su análisis está antes que cualquier otra ciencia, incluídas aquellas que tratan de lo humano en sus diferentes acepciones (psicología, antropología o biología)⁴¹⁵.

En *Was ist Metaphysik?*, Heidegger enuncia que la existencia está determinada por la ciencia⁴¹⁶. Hacemos ciencia cuando irrumpimos en la totalidad de lo ente y le buscamos un sentido al relacionarlo con el mundo, pero no se ocupa para nada de aquello que es el ser mismo. De lo que no se ocupa la ciencia (e incluso es rechazado por ella) es lo que debe ser la preocupación de esta pre-ciencia, unos fundamentos en los que toda ciencia se sostiene (pero que ha olvidado). La ciencia pretende ir hacia lo ente, hacia el dominio de lo ente, pero el ser es dejado aparte como una cuestión sin importancia, como algo irreal que ni siquiera hay que cuestionar. Con ello, la ciencia entra en la contradicción de exigir cuestiones y pruebas, a la vez que su fundamento se basa en suposiciones e hipótesis que parten de lo dado de facto, lo patente, el fenómeno⁴¹⁷. Y si bien el fenómeno es el objeto de la ciencia, sólo es contemplado en ella desde su onticidad y no desde su ontología. Para la ciencia lo real es el ente, el ser no es un ente, por lo que sería irreal, con lo cual no lo contempla. El ser es una experiencia ateórica a la que estamos arrojados, la existencia no es un atributo de las cosas que se pueda clasificar científicamente pero si es algo patente⁴¹⁸. Esto es, el ser es lo experimentado fácticamente en cada uno: no es una propiedad que tiene la cosa de suyo, un predicado atribuible, sino

de Master presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 21 de Noviembre de 2012.

⁴¹⁴ SuZ. s. 42, p. 64.

⁴¹⁵ Ib. s. 45, p. 67.

⁴¹⁶ WM. s. 103, p. 93-94.

⁴¹⁷ ZS. s. 5 y ss. p. 25 y ss.

⁴¹⁸ Ib. s. 8, p. 28.

que es lo pre-óntico, es la alteridad del ente que se vincula con el evento de la existencia.

La pretensión de Heidegger es pensar pre-científicamente, como lo hacían los griegos anteriores al racionalismo⁴¹⁹, esto es, ateniéndose al fundamento desde la fenomenología. Con ello, se gana una nueva forma de conocimiento desde el re-pensar lo pensado para dirigirse al fundamento de la ciencia, que no es nada científico. Porque la ciencia no avanza, sino que camina sin adelantar⁴²⁰: siempre progresá dentro de su paradigma sin hacerlo evolucionar, porque esa no es misión de la ciencia, sino de la filosofía. La ciencia no piensa la ciencia misma⁴²¹, la ciencia se encuentra siempre en un ámbito preestablecido, tomando las pautas de la teología, por lo que es necesario partir no de los argumentos de la ciencia, sino de la existencia misma. Ello no es un abandono radical de la ciencia, sino la reclamación de relacionarse con la ciencia de forma meditada y sapiente desde el conocimiento de sus propios límites⁴²². La ciencia persigue resultados, su norma de efectividad es el éxito, pero la filosofía fracasa con este modelo de rendimiento, al no tener resultados, al divagar y dar vueltas sobre un tema que nunca cierra. Sin embargo, este fracaso indica que la filosofía va por buen camino, aunque choca con el paradigma moderno: la ciencia no puede dar cuenta de su fundamento más allá de la ciencia misma, es la filosofía quien habla sobre los fundamentos, volviendo

⁴¹⁹ Ib. s. 10, p. 30.

⁴²⁰ Ib. s. 20, p. 39.

⁴²¹ Empleamos aquí el término “pensar” y no “analizar” para distinguirnos de toda una tradición de filosofía de la ciencia cuyo cometido es la investigación del conocimiento científico y la práctica científica.

⁴²² ZS. s. 22, p. 40.

una y otra vez a lo mismo⁴²³, de este modo, la filosofía siempre está renaciendo, siempre está interesada en un nuevo comienzo⁴²⁴.

La pretensión de la ciencia es el dominio de la naturaleza por parte del hombre, pero descuidando lo humano. No es que la ciencia se olvide del hombre, pero busca discernir lo que el hombre es dentro de los parámetros de la ciencia y lo hace mirando su periferia y/o a partir de la visión sesgada de la subjetividad cognosciente. La naturaleza, tal y como la entiende la ciencia, se fija en relación al cálculo, de modo que no descansa en sí misma, como el antiguo concepto griego *φύσις*, sino que es representada como objeto. Representar de este modo a lo ente es conceptualizar. Este concepto es una representación necesaria dentro de una actitud frente al ente dirigida por y hacia la calculabilidad⁴²⁵. Pero en lo humano siempre hay algo que se escapa al cálculo de la ciencia: el criterio de verdad. La verdad de la ciencia radica en el efecto empírico, pero no en el afecto; radica en un mero concordar dentro de una determinada región de lo ente. Pongamos un ejemplo de una ciencia que atañe al hombre en cuanto especie: la fisiología. Su cometido es analizar las funciones de los seres vivos, entre ellos, el hombre⁴²⁶. La

⁴²³ Ib. s. 30, p. 49. Heidegger hace referencia a un volver siempre a lo mismo por parte de los filósofos aludiendo a una anécdota de Sócrates recogida en el *Gorgias* de Platón, donde Calicles señala que Sócrates sigue diciendo lo mismo, poniéndose la cosa fácil. La respuesta de Sócrates es que son los sofistas los que se lo ponen fácil, pues dicen siempre las novedades y lo más novedoso, cada vez algo diferente. Lo difícil es decir lo mismo y lo más difícil lo mismo de lo mismo” (PLATÓN. *Gorgias*. 490 e).

⁴²⁴ SAFRANSKY, R. *Heidegger y el comenzar*. Madrid, Pensamiento-Círculo de Bellas Artes de Madrid, 2006.

⁴²⁵ ZS. s. 184, p. 202.

⁴²⁶ No es trivial que el ejemplo de ciencia que traemos a colación sea el de la fisiología. La fisiología es la ciencia que investiga el funcionamiento corporal de los seres vivos. Sin embargo etimológicamente viene de *φύσις* y *λόγος*, dos términos griegos cuya traducción se ha pervertido. Si nos basamos en su

fisiología tiene al ser humano como objeto de investigación, pero no desde lo humano en cuanto humano, sino que hace referencia a la corporalidad, como si el hombre fuera una máquina de carne, piel y hueso cuyas funciones son medibles⁴²⁷. Pero lo humano en cuanto tal no es mensurable. De la existencia humana no se puede hacer una ciencia porque la existencia siempre es dada anteriormente de facto a toda ciencia, por lo que es necesario analizarla conforme a una pre-ciencia. La existencia se halla arrojada a lo ente, esto es, frente a lo que constituye el ámbito de la ciencia. Pero al estar “frente a” está en otro ámbito distinto al de la ciencia.

Si la ciencia tiene como criterio la legalidad, la calculabilidad y la mensurabilidad para poder crear un ámbito reglado desde el que predecir y prever lo que en la naturaleza acaece para así poder someterla a dominio, esa ciencia nunca puede someter a la existencia, puesto que ésta no puede someterse a unos parámetros cerrados y estáticos, ya que su carácter principal es lo abierto. De este modo, la existencia se vincula con el ser, que es apertura y no se puede someter a las categorías ónticas de la ciencia. El ser establece los principios con los que tratar al ente, pero no puede definirse como un ente más al ser pre-condición de lo ente. La pre-ciencia que analice

etimología sería entonces algo así como la disciplina que estudia al ser y no las reglas de la naturaleza. Esto es, podría ser una disciplina que pudiera ocuparse de una totalidad, y más desde la dirección tomada, esto es, la dirección de lo humano, pero sin embargo se convierte en una rama de una ciencia (la biología), acotando mucho el campo de estudio y desviándose, cayendo en la barbarie del especialismo, como señaló Ortega (v. *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza, 1983. pp. 111 y ss.).

⁴²⁷ El arquetipo más extremo de esto son las ideas deterministas que amparaban al hombre-máquina que describía en el siglo XVIII LaMettrie (cfr. “L’homme machine” en *Oeuvres Philosophiques*. Fayard. París, 1984).

el ser ha de tener el carácter de la fenomenología: hay que analizar el fenómeno a partir de la facticidad, de la existencia misma⁴²⁸.

Para Heidegger, la ciencia es una actitud, un actuar propio del ser humano, por lo que preguntar científicamente por el ser humano mismo, se entremezcla con la propia pregunta por lo humano, lo cual es una pregunta filosófica y no científica. Con ello se hace patente el encuentro con la cotidianeidad vivenciada de la existencia. La ciencia aparta a la existencia y crea el sujeto de la ciencia, cuya característica principal es estar ajeno al mundo, contrariamente a la existencia, que tiene como primer existenciario el estar-en-el-mundo⁴²⁹. La existencia no puede entenderse dentro del ámbito de la ciencia, de lo óntico, sino que ha de remitir para su comprensión a lo ontológico.

La filosofía es la que ha de responder a la pregunta por la existencia, pero esta existencia está determinada por la ciencia. Pero la filosofía de la tradición, la metafísica, toma el *modus operandi* de la ciencia, acometiendo como problema central la transcendencia del conocimiento mediante la epistemología y la gnoseología⁴³⁰.

⁴²⁸ Hablar aquí de fenomenología implica referirnos a la fenomenología de Heidegger y no a la de Husserl. Si bien somos conscientes de la importancia que el enfoque husseriano tuvo para la fenomenología heideggeriana, queremos matizar la fenomenología no como una ciencia estricta, como señala Husserl (cfr. *Ideen...* op. cit), porque nuestra pretensión es desarrollar algo previo a la ciencia misma, si no que más bien queremos incidir en la definición del método fenomenológico expuesto en el parágrafo 7 de *Sein und Zeit* (*SuZ*. s. 27 y ss., p. 47 y ss.).

⁴²⁹ *BZ*. s. 112, p. 36.

⁴³⁰ El bastión que la filosofía tradicional esgrime para considerar que el problema central de la filosofía es la teoría del conocimiento es Kant. Los neokantianos, como Cassirer, Cohen, Rickert o Natorp, son los que toman el pensamiento de Kant y lo adaptan a la gnoseología. Frente a ellos, Heidegger radicaliza a Kant al tomar el problema de la transcendencia del conocimiento, al considerar que lo que pretende Kant es una ontología general, previa a una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia y de la psicología (v. ARAMAYO, R. R. op. cit. p. 81). Si

Esto es, centrándose en el ente como problema del conocimiento: qué se conoce, cómo se conoce, hasta qué punto se conoce. Pero la filosofía ha de ser otra cosa bien distinta que la de hacer una ciencia estricta⁴³¹, un método sobre el que construir el edificio del saber⁴³² o una causa para el conocimiento experiencial⁴³³. La existencia ha de ser el tema central de la filosofía, ya que ésta no puede clasificarse en géneros y categorías como hace la ciencia, porque es en sí misma poder-ser, tiene la posibilidad de estar más allá del ser que se es en cada momento⁴³⁴. El resto de entes se limitan a un ser que le es propio pero la existencia humana es artífice del ser que se encuentra ya siendo cada vez, es responsable de su propio ser⁴³⁵.

La filosofía, en tanto que se remite una y otra vez al fundamento, no puede ser una ciencia, sino que ha de establecer las condiciones anteriores por las cuales la ciencia tiene lugar, esto es, ha de ser pre-ciencia, un análisis de lo dado, de donde parte el ser humano en el desempeño de su actividad científica. La ciencia ni contempla al ser, ni puede contemplarlo al referirse siempre a sí misma y no poder transcender. No puede ir hacia sus fundamentos porque los ha perdido en su desarrollo (o al menos el camino que los guíe a ellos), pero la ciencia necesita retomarlos una y otra vez para avanzar, que

Kant parte de reconocer que ignora si es posible separar el mundo externo de la conciencia interna, de no poder transcender el yo en aras de su conocimiento al ser indisoluble del mundo (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*. op. cit. XXXIX -Nota K); Heidegger toma la gnoseología como una mera descripción del fenómeno del conocer, el cual es dado en la existencia que sirve de preludio a todo pensar (SACRISTÁN LUZÓN, M. op. cit. pp. 29-31).

⁴³¹ cfr. HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg, Meiner, 2009.

⁴³² DESCARTES, R. "Discours de la méthode". En *Oeuvres*. París, Cerf, 1974.

⁴³³ LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Oxford, Clarendon Press, 1985.

⁴³⁴ v. SuZ. s. 38, p. 58.

⁴³⁵ SACRISTÁN LUZÓN, M. op. cit. p. 34.

no para desarrollarse, por lo que es necesario esa pre-ciencia que analice ser y existencia.

3.2.2. De la ciencia de */a política* a la ontología de */o político*

¿Qué pasa con */a política*? */a política* no es */o político*, del mismo modo que el ente no es el ser, pero de igual modo */a política* y */o político* se dan conjuntamente. Al igual que los entes sólo encuentran sentido en el horizonte del ser, */a política* sólo halla su sentido en el horizonte de */o político*. Pero la tradición ha establecido */a política* sin contemplar */o político*, lo ha dado por sentado, lo ha considerado algo obvio, del mismo modo que no se ha preocupado por el ser. Pero */a política* no ha sido considerada una ciencia, sino el horizonte de sentido mismo de las relaciones interpersonales. */a política* se ha estudiado en la modernidad desde la filosofía política, una rama de la filosofía que se dedica al estudio de la vida en común y la sociedad. A este respecto, el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora nos señala en la entrada “Política” que los temas políticos no pueden tratarse sin tener en cuenta cuestiones estrictamente no políticas⁴³⁶, esto es, necesitan de un entramado teórico para hacer conjeturas acerca de */o político*. Pero también se nos señala que es una actividad que necesita una reflexión⁴³⁷, esto es, la filosofía política se considera del mismo modo que se considera al resto de ciencias dentro de la tradición moderna, a saber, como una disciplina que investiga una región de lo ente, es una rama científica más. Si en el mundo moderno, la filosofía, a la par que metafísica, se convierte en ciencia, es absurdo entonces pretender hacer una filosofía política, es sólo una nomenclatura para denominar a una ciencia acerca de */a política*, a una politología. Lo que se ha conocido como filosofía política es entonces politología,

⁴³⁶ FERRATER MORA, J. op. cit. entrada “Política”. p. 2833.

⁴³⁷ Ib.

aunando el trabajo analítico sobre los elementos que por tradición constituyen */a política*, esto es, elementos que entran en juego en el discurso político, como el poder, la libertad o la justicia, con posibles soluciones para la organización de la vida comunitaria en función a lo señalado por ese análisis.

Del constructo que es */a política* se ha hecho una ciencia, la politología, que ha estudiado las diversas formas en que se ejerce */a política*. Si la ciencia es una actitud, un comportarse del ser humano con respecto al ente, que nos determina como humanos; */a política* puede ser una actitud análoga. Claro que con la diferencia de que en lugar de irrumpir en la totalidad de lo ente, como sucede en la ciencia, cuando se “hace” política, el ser humano irrumpe en medio de sus iguales. Podríamos entonces decir que la ciencia se ocupa de los objetos y */a política* de la intersubjetividad. Pero decir esto es errar, ya que pensando de este modo no damos el salto necesario para salir de las categorías de la antigua metafísica, caminaríamos en su desarrollo pero una vez más sin adelantar.

En el mundo tardomoderno en el que nos encontramos, */a política* se despliega en la periferia de la ciencia, máxime cuando el modo de analizarla sólo es posible a partir del uso de una ciencia específica para ello: la politología. El binomio imperante en la tradición metafísica de sujeto-objeto implica que el primero, quien hace ciencia, aprehende al segundo y es mediante el empleo de la ciencia la forma más segura y fiable de su aprehensión a través de la recopilación del mayor número de datos que se puedan obtener de ellos. Siguiendo el método científico, el sujeto puede adquirir un mayor y más fiable conocimiento de los objetos que le rodean. Esto sitúa al sujeto en el lugar privilegiado de los tiempos que corren y el papel de la ciencia es preponderante porque es el modo de relacionar sujetos y objetos. *La política* es uno de esos objetos. De este modo surge la politología: */a política* se convierte en una región de lo ente que es necesario investigar.

Ahora bien, la aprehensión del objeto por parte del sujeto ya está establecida en nuestra tradición, sin ser cuestionada, pero el problema de la intersubjetividad está sobre la mesa. La cuestión no es ya cómo puede un sujeto relacionarse con los objetos, sino cómo un sujeto puede relacionarse con otros iguales con sus mismas características pero que, sin embargo, no es él mismo. No es un problema nuevo, pero siempre quedó relegado a un segundo plano en la tradición, como un muro que se rodeaba sin tocar para salvar el sistema epistemológico. La ciencia y la teoría del conocimiento buscan satisfacer el problema de la intersubjetividad mediante una serie de disciplinas que apliquen el método científico a la relación con los otros y es *la política* la que debiera ser entonces el principal elemento a investigar, puesto que trata de cómo ha de ser la relación y la convivencia con los otros. Pareciera que podría surgir una disciplina que se centrase en esa convivencia como tal, pero lo único que surge es una teorización de la convivencia o de las diversas maneras en que ésta se rige, pero no de la relación misma existente entre uno y los otros.

Porque hablar de *la política* en Heidegger, y no de *lo político*, es hacerlo acerca de la ciencia, puesto que Heidegger considera que *la política* como tal tiene como cometido canalizar la concepción politizada de la ciencia a fin de que el ser humano conviviera saludablemente con la técnica y el espíritu de la *Ge-Stell*. Es por eso que para hacer cualquier tipo de disquisición acerca de *lo político* a partir de Heidegger no nos debiéramos centrar en sus textos políticos, en el fondo marginales aunque rodeados del esperpéntico circo de su adscripción al nazismo, sino ir al mismo centro de su filosofía, al pensamiento recogido en toda su obra, ya que es en ella donde creemos que se desarrolla una ontología de *lo político* en tanto que lo dado pre-científicamente.

De lo que se trata entonces, siguiendo a Heidegger, con una ontología de *lo político* es establecer una pre-ciencia política, hacer

un análisis de aquello que es dado fácticamente en el mundo y que podemos denominar *lo político*. Lo dado como tal, siguiendo el lenguaje de la ontología tradicional, es el ser, es lo que hay⁴³⁸. ¿Qué tiene que ver esto con *lo político*? La vida en colectividad es algo dado que dota de sentido al ser. Uno no decide el mundo al que es arrojado ni con quien comparte ese mundo. Es por eso que una pre-ciencia política tiene que partir de la existencia en colectividad. Heidegger trató, como hipotéticamente señalamos, hacer ese análisis en la primera mitad de los años treinta del siglo pasado. Su comunidad era el pueblo alemán, un pueblo que cuando nace Heidegger, en 1889, es un imperio que acaba de pasar a manos de un nuevo *kaiser* que trata de mantener el equilibrio logrado tras la unificación estatal, pero con medidas que lo llevarán a la Guerra y, tras la derrota en ésta, a la decadencia⁴³⁹. Nuestro contexto es distinto, el mundo globalizado de la *Ge-Stell* y el neoliberalismo. Pero una ontología de *lo político* debe partir de una serie de pautas extrapolables a toda relación entre la ciudadanía y permitan su análisis.

Este análisis implica una clarificación de conceptos de la vida en colectividad. Del mismo modo que sucede con la analítica existencial que Heidegger despliega en *Sein und Zeit*, esta pre-ciencia de *lo político* no es una metafísica al uso, esto es, no implica un desarrollo sistemático de un planteamiento trascendental, sino que es una ciencia previa “cuya posibilidad consiste en que cada investigador clarifique lo que comprende y lo que no comprende”⁴⁴⁰.

⁴³⁸ QUINE, W. V. O. “On what there is”. En *From a logical point of view*. Cambridge, Harvard University Press, 1980.

⁴³⁹ STÜRMER, M. *Das ruhelose Reich. Deutschland 1866–1918*. Berlin, Siedler, 1983.

⁴⁴⁰ “Irhe Möglichkeit besthet darin, daß jeder Forscher sich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht. Ich darüber Aufklart, war er versteht und war er nich versteht”. *BZ*. s. 108, p. 27.

Para Heidegger, desde esta clarificación es cuando se puede trabajar científicamente, por lo que al surgir la pregunta por *la política*, lo que se plantea con ello es por la entidad de la relación con los demás para llevar a cabo una reflexión sobre la misma. Para ello, hemos de recurrir al encuentro del colectivo en la vida cotidiana, esto es, hay que recurrir a los otros, a los semejantes que, como nosotros, integran el colectivo.

Ese colectivo en sí no es nada, sino que son los otros los que lo establecen. Esos otros no son sólo aquellos con los que establezco relaciones directas, los que están físicamente a mi alrededor, sino que nos hallamos en el conjunto de una tradición heredada que se proyecta hacia un futuro. El colectivo no es sólo un grupo de personas de algún modo medible por sus características biológicas o ideológicas, sino que sobrepasa esta mensura, de la que se ocuparía la ciencia. Al establecer una suerte de pre-ciencia, nos encontramos con el problema de que a ese colectivo hay que analizarlo desde la óptica de quien pertenece a ese mismo colectivo, porque analizarlo es a la vez estar inmerso en él. Hacer esto desde la propia inmersión cotidiana, implicaría un subjetivismo al ser nosotros quienes estamos inmersos en ella. Pero a nosotros, siguiendo lo expuesto por Heidegger en *Sein und Zeit*, nos caracteriza nuestro carácter temporal y finito⁴⁴¹, por lo que la visión que tengamos del colectivo siempre será de carácter temporal y sujeta a la circunstancialidad en que estemos sumidos cada vez.

Desde el momento en que el análisis de *lo político* se hace desde la finitud, se ha de plantear la convivencia desde un patrón distinto al de la ciencia política, al de la polílogía, puesto que el cometido de ésta es óntico y no ontológico, por lo que es necesario esa pre-ciencia que exponga los rasgos de una ontología de *lo político*. Con la herramienta de la pre-ciencia es posible comprender la convivencia

⁴⁴¹ cfr. SuZ. s. 329, p. 344.

desde la convivencia misma y no de una construcción política que resulta de la secularización teológica del mismo modo que es el Estado moderno.

Por eso, creemos que una ontología de *lo político* es necesaria para la exposición de una política de corte heideggeriano. Porque la comunidad es una comunidad existencial, fruto de quienes experimentan el fenómeno mismo de la comunidad, esto es, fruto de seres finitos acorde a su experiencia como seres temporales. La diferencia primordial de nuestro análisis de *lo político* y su exposición política respecto de la politología, es que ésta analiza la comunidad sin incluir los caracteres fundamentales de la existencia, entre ellos la temporalidad, que solo es empleada para establecer una historiografía de los conceptos políticos dominantes. Nuestra ontología de *lo político* pretende analizar la comunidad a partir de un salto hacia atrás, al analizar la experiencia de *lo político* mediante los integrantes mismos del colectivo en su convivir.

4. Ontología de *lo político*

Llegamos al epicentro de nuestra labor: descifrar las condiciones de posibilidad de una ontología de *lo político* a partir de las pautas que podemos extraer del pensamiento de Heidegger. Establecer una ontología de *lo político* nos servirá para esclarecer qué podemos hacer en *la política*, cómo podemos llevar a cabo una política válida para la situación de hoy. Los sistemas tardoparlamentarios son los resquicios de un espíritu ilustrado que hizo de *la política* una ciencia pero que no acudió a la cuestión misma de *lo político*, en tanto que canalizador de la concepción politizada de la ciencia en un mundo dominado por la *Ge-Stell*. Esto es, es necesario un análisis fenomenológico, porque una mera teorización sobre *la política* y *lo político* implica hacer polílogía, una ciencia acerca de *la política*, pero un análisis fenomenológico no va orientado en una dirección, “no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar”⁴⁴². Al analizar la ciencia moderna, *la política* estaba en un segundo plano porque se consideraba uno de tantos objetos del mundo y, por tanto, su análisis la vinculaba al sujeto siempre de modo científico. Pero, al igual que la ciencia, *la política* puede ser una actitud con respecto del mundo, lo que la llevaría a una categoría al menos de igualdad con respecto a la ciencia. No significa esto que las reflexiones de

⁴⁴² “Die Phänomenologie ist in ihrem Eigentum keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens”. GA 14. s.101, p. 102.

la tradición acerca de la política estén erradas, del mismo modo que no indicamos que los avances de la biología en su campo estén errados. No decimos ni que Hobbes se equivocase en su planteamiento al definir el miedo como el motor garante de la paz⁴⁴³ ni que Mendel errase en sus leyes predictivas sobre la uniformidad y la segregación⁴⁴⁴. Lo que cuestionamos es el fundamento, el modelo de verdad tras esta forma de hacer ciencia y política. Contra ese modelo de verdad es contra el que arremete Heidegger en la búsqueda de una ontología de carácter general.

Establecer una ontología de *lo político* implica que, de un lado, tendremos que establecer qué es una ontología y cómo desarrollar una ontología de *lo político* y, de otro lado, que el establecimiento de una política será a partir de los presupuestos de la comprensión de lo ontológico de *lo político*. Para ello, hay que tener en cuenta que la diferenciación entre *la política* y *lo político* no es una cesura como la que la tradición ha mantenido entre praxis y teoría, no es que *la política* sea una práctica en función de una teorización transcendente identificada con *lo político*, sino que esa dualidad es una consecuencia del auge de la razón en el mundo moderno que deriva en una disciplina tal como lo politología. No podemos mantener la cesura entre praxis y teoría porque Heidegger mismo no la contempla, sino que expone la teoría de modo que la práctica va implícita en ella⁴⁴⁵. La tradición ha considerado la ontología como una teorización acerca del ser, pero sólo desde lo ente, sin contemplar la diferencia ontológica ni al ser mismo. Para aclarar qué es una ontología de *lo político*, debemos comprender entonces cómo esa cesura ha condicionado el modo vulgar de entender la ontología y así

⁴⁴³ cfr. HOBES, T. *Leviathan*. I. XVIII.

⁴⁴⁴ v. MENDEL, G. *Versuche über Pflanzen-Hybriden*. Versión en linea (<http://www.mendelweb.org/MWGerText.html>).

⁴⁴⁵ SCHÜRMANN, R. op. cit. p. 16.

despejar lo que ella misma es en función de la diferencia ontológica heideggeriana.

4.1. Una cuestión de ontología: La nostalgia del ser

La cesura entre teoría y praxis es una de las consecuencias del auge racionalista en el mundo moderno. Cuando Sócrates instaura la época de la razón hace dos mil quinientos años, suplanta la vida fáctica, la vida vivida, la vida “práctica”, por la vida ultramundana de la razón, por la vida teórica. En estos dos mil quinientos años, la brecha no ha ido sino ensanchándose. La filosofía ha sido el máximo exponente de la teorización. Al surgir el racionalismo y, con ello, la teorización, se produce una separación entre el ser y el pensar que, para los griegos anteriores a Sócrates como Parménides y Heráclito, estaban unidos en un pensamiento originario⁴⁴⁶. Pero el origen de la filosofía es el drama de la separación y la discordia⁴⁴⁷ entre ser y pensar, quedando ambos por separado tan debilitados que permanecen ocultos: el ser permanece oculto en lo ente y el pensamiento se convierte en mera nostalgia. La lógica, ciencia de la razón que da las reglas para el pensamiento, convierte al ente en un objeto de conocimiento gnoseológico, rechazando el ser, ocultándolo, por considerarlo obvio dentro de sus esquemas, y convirtiendo con ello al pensamiento en filosofía, en pura nostalgia del *σοφόν*. El *σοφόν* es traducido por Heidegger a partir de Heráclito como “todo ente es en el ser”⁴⁴⁸. Quienes buscan salvaguardar a este *σοφόν* son los denominados *φιλόσοφος*. Este filósofo es anterior a la filosofía, porque cuando Heráclito acuña el término *φιλόσοφος*, la *φιλοσοφία*

⁴⁴⁶ EM. s. 123 y ss., p. 109 y ss.

⁴⁴⁷ DERRIDA. J. “L’oreille de Heidegger”. cit. p. 377.

⁴⁴⁸ “Alles Seiende ist im Sein”. WP. s. 13, p. 43.

aún no existe⁴⁴⁹, sino que es el nombre que se da a posteriori para nombrar la actividad que hacen los *φιλόσοφος*. De este modo, el *φιλόσοφος* es aquel que “ama” la entidad en el ser. Pero este “amor” no es un sentimiento de mera entrega incondicional, sino que implica la correspondencia, la *άρμονία* entre el amante y lo amado, la cual implica de algún modo una conjunción con el *λόγος*⁴⁵⁰: Heidegger traduce el “filo” desde el término *φιλέιν*, el amar más allá de cualquier distinción entre el amor y la amistad. Heidegger pretende retornar al momento originario, una dimensión de la experiencia del ser y del *λόγος* donde la experiencia del *φιλέιν* y del *φιλόσοφος* no había dado aún lugar a la *φιλοσοφía*⁴⁵¹.

Los que aman que todo ente sea en el ser son los filósofos y su actividad es la filosofía. Pero este amor sólo viene dado como reacción a una pérdida: a la pérdida del *λόγος*, que es la reunión de lo ente en su ser. La nostalgia que adviene a esta pérdida es el origen de la filosofía. Esta nostalgia convertirá a la filosofía en una búsqueda, en una indagación. Pero ¿qué es lo que busca la filosofía? La filosofía busca al ser. Lo busca cuando lo ha perdido. La pregunta de la filosofía se convierte en la pregunta por el ser cuando precisamente lo ha perdido. En Parménides y Heráclito no existía la pregunta por el ser como algo perdido, porque no eran filósofos, sino que vivían en la *άρμονία* con el *λόγος*⁴⁵². Cuando esta *άρμονία* se pierde es cuando comienza la filosofía, con Sócrates y Platón, quienes fueron los primeros que elaboraron la pregunta por el ser desde la nostalgia.

Nos encontramos ante un ejercicio que puede parecer contradictorio. La filosofía comienza con la búsqueda del ser perdido

⁴⁴⁹ Ib. s. 12, p. 42.

⁴⁵⁰ Ib. s. 13, p. 43.

⁴⁵¹ DERRIDÀ, J. “L’oreille de Heidegger”. cit. p. 365.

⁴⁵² Ib. p. 380.

por parte de Sócrates, Platón y Aristóteles, y con esa búsqueda comienza el racionalismo, pero señalamos también que con ese racionalismo, al devenir el *λόγος* en lógica, se pierde la comprensión del ser como aquello en lo que el ente es reunido. Esto es, la filosofía es una mera especulación teórica en la que no puede haber lugar para la praxis por el carácter mismo del filosofar como pregunta por el ser cuando éste ya se ha perdido. La tradición racionalista, que desde entonces impera, sólo considera la praxis como un derivado de la teoría, esto es, las acciones se juzgan en función de un fundamento teórico fruto de una especulación ultramundana en torno al principio de racionalidad vigente.

Por ello, consideramos importante señalar que no tiene sentido hablar de una filosofía política en Heidegger, ya que éste quiere superar con sus planteamientos esa nostalgia del ser implícita en la filosofía, quiere volver al estadio anterior más originario a esa filosofía, al planteamiento preteorético de Parménides y Heráclito. La filosofía política no es más que una rama de la filosofía, una derivación teórica sobre el colectivo a partir de unos presuntos fundamentos que están a la base de la vida pública, como el poder, la libertad y la justicia. Pero estos presuntos fundamentos, o mejor dicho, situarlos como fundamentos está infundado. Toda rama de la filosofía tiene un elemento que la condiciona, un *a priori* al que está sujeta: la filosofía misma, la filosofía en cuanto tal. La filosofía política, como rama filosófica, tiene como tronco la filosofía, sobre todo al identificar el tronco matriz con la metafísica y aún más con la lógica. Pero no se indaga más allá: las cuestiones últimas pertenecen a la filosofía. Sin embargo, según vemos en el planteamiento heideggeriano, la filosofía no es el *a priori*, sino lo *a posteriori*, algo que viene después. Anterior a toda filosofía y a toda ciencia, antes que cualquier metafísica, hay un *a priori* que insta a teorizar sobre él. Podemos hablar de este *a priori* como una cuestión ontológica y el planteamiento metafísico moderno es una aplicación óntica de

ese planteamiento ontológico. El *a priori* pre-ontológico como tal es la existencia fáctica, la vida vivida de un existente que hace algo en el mundo, actúa, vive, y de esa facticidad deriva toda la ontología que fundamenta la analítica existencial desarrollada en los años veinte⁴⁵³.

Volviendo a la conferencia de 1955 *Was ist das, die Philosophie?*, encontramos que el *a priori* de la filosofía es que hay alguien que hace una acción concreta, filosofar, el *φιλόσοφος*. Una posterior reflexión sobre este *φιλόσοφος* es lo que da su lugar a la filosofía. Pero lo primero es que este *φιλόσοφος* está filosofando, realizando una actividad que lo califica como tal. Ahora bien, el *φιλόσοφος* tampoco es lo primero ni lo originario, sino que más bien, está reflexionando sobre algo ya dado, más concretamente, está reflexionando nostálgicamente por algo que ha perdido y cuya ausencia denota en lo fáctico, en lo dado. Eso fáctico es el ámbito del ser. La reflexión de Heidegger acerca del ser maneja un *a priori*, siguiendo esta línea, fundamental: el ser mismo, que constituye el ámbito de reflexión sobre lo ontológico en la tradición.

La ontología, si nos referimos a ella de manera etimológica, es el estudio de los entes, siguiendo la concepción que la tradición ha dado de ella. Esa misma tradición la ha relacionado con el estudio de la filosofía primera que Aristóteles lleva a cabo en la *Metafísica*, cuyo objeto de estudio era el ser⁴⁵⁴, esto es, el *a priori* del que parte todo, de ahí su carácter de primordialidad, su denominación como lo primero. Sin embargo, desde entonces, lo que se ha recogido bajo el nombre de ontología, no es una ontología como tal, sino una onto-teo-logía, no centrada en lo dado ni el ser mismo, sino que ha considerado como lo primero un sustrato a partir del que todo deriva. Pero ese sustrato no tiene fundamento alguno, sino que es más bien

⁴⁵³ v. SuZ. s. 13, p. 34. También GA 63. s. 29, p. 49.

⁴⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metaphysica*. IV, I.

una especulación teórica que a lo largo de la historia de la filosofía tomó varios nombres como sustancia, *theos*, materia primera... Pero la ontología ha de referirse al ser mismo y a las posibilidades que de él derivan, lo cual tiene mucho que ver con lo que se ha descrito como pre-ciencia.

Ahora bien, una concepción de *lo político* a partir de Heidegger no puede caer en ser una mera filosofía política, sino que debe partir de lo primeramente dado en política. Y lo primeramente dado en *lo político* no es lo que tradicionalmente se estudia en filosofía política, a saber, el mejor gobierno posible, la libertad, las leyes, la igualdad, la justicia... Lo primero que hay al respecto de *lo político* es la vida en colectividad, la vida en comunidad. Esa vida en comunidad es un existenciario que Heidegger denomina *Mit-einander-sein*⁴⁵⁵. Ese estar con los otros, la vida comunitaria, es el *a priori* político heideggeriano. Todo lo que se derive de ese *Mit-sein* ya son construcciones teóricas que implican una filosofía. Pero aquí lo que está en juego en lo referente a un estudio de *lo político* no es una filosofía, sino una ontología. Con esta ontología de *lo político* podemos establecer el principio de una pre-ciencia política o, dicho de otro modo, las condiciones de posibilidad para *la política*.

4.2. Los existenciarios y la analítica existencial

No es posible entender el camino filosófico de Martin Heidegger sin aludir a la diferencia ontológica como el motor de su pensamiento. En el trecho recorrido en su camino de pensamiento hasta la publicación de *Sein und Zeit* en 1927, esta diferencia fundamental toma la misma forma que la diferencia respecto de la temporalidad:

⁴⁵⁵ SuZ. s., 114 y ss., p. 134 y ss.

no es lo mismo ser el tiempo que ser “en” el tiempo⁴⁵⁶. Una cosa es la temporalidad, el tiempo mismo, y otra muy distinta los hechos que suceden en el tiempo. La temporalidad es una de las claves de la analítica existencial. La existencia “pone” tiempo, no es que el ser humano esté “en” el tiempo como un “dónde”, sino que es él mismo temporalidad y, por eso, sólo él existe. El tiempo no puede estar más allá de la existencia y ésta no puede ubicarse en el tiempo, como un objeto cualquiera, porque colocar al tiempo más allá de ella (de la existencia) sería volver a caer en la metafísica y en la transcendencia teológica. La esencia de la existencia es la temporalidad. Pero ¿qué pasa con la existencia? ¿qué características posee? Heidegger responde a las claras: lo propio de la existencia es que se acaba, es que se muere⁴⁵⁷. La muerte pone el acento en la existencia, es su condicionante fundamental y su posibilidad más propia.

Pero, si bien la muerte es la posibilidad más propia y el condicionante fundamental de la existencia, no es la única característica que determina la existencia. Por el momento, señalaremos que esa existencia tiene como espacio un mundo, cuya base y característica principal es que está “en” el tiempo. La existencia se da en el mundo, pero los hechos de ese mundo se dan en aquello que aporta la existencia al mundo. Esa relación con el mundo no es una categoría de índole metafísica, una tabla con la que catalogar la realidad⁴⁵⁸. Más bien es lo que Heidegger denomina un existenciario, que es algo que hay que distinguir de las categorías, las cuales son determinaciones ónticas de los entes que

⁴⁵⁶ v. BZ. s. 110-111, p. 30-32. También puede verse nuestro anterior trabajo *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martin Heidegger “El concepto de Tiempo”* (cit).

⁴⁵⁷ BZ. s. 111, p. 42-43.

⁴⁵⁸ v. QUINTANILLA, M. A. (ed.). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976. Entrada “Categoría”.

no son la existencia misma⁴⁵⁹. Los existenciarios son las estructuras en las que se desgaja la existencia, cuyo carácter primordial es el de un entender no existencial, como las categorías, sino existencial (y de ahí su nombre)⁴⁶⁰. Todas las explicaciones que surgen de la analítica existencial se vinculan a sus estructuras de existencia, los denominados existenciarios. Heidegger separa estos existenciarios, esto es, los caracteres del ser de la existencia determinados desde la existencialidad, de las categorías, que son determinaciones de ser de los entes que no son la existencia y que han sido unos de los baluartes de la tradición metafísica⁴⁶¹.

Así Heidegger vuelve al problema de la diferencia entre existencia y esencia, problema que se daba en la metafísica, pero que no se solucionaba al no ser explicado por la falta de la auténtica pregunta por el sentido del ser. En la analítica existencial planteada en *Sein und Zeit*, Heidegger distingue lo existencial, lo que atañe a la existencia concreta del hombre (p. e. la muerte), y lo existencialario, lo que determina la estructura ontológica de la existencia (p. e. el ser-para-la-muerte, que domina en todas las relaciones de la existencia). Sólo sobre la base de esa analítica existencial puede elaborarse de nuevo la pregunta por el sentido del ser. Los existenciarios que la conforman no pueden deducirse de un principio lógico, como las categorías, sino como pautas para la comprensión del ser siempre histórico y, por tanto, nunca concluído ni concluible.

Esta analítica existencial ha sido interpretada por algunos como una antropología en la que se alude a hablar de los hombres como existentes, y que cambia el estudio del hombre como individuo

⁴⁵⁹ SuZ. s. 45, p. 66.

⁴⁶⁰ Ib. s. 12-13, p. 33.

⁴⁶¹ Ib. s. 44, p. 66.

por los colectivos ubicados en la historia⁴⁶². Pero es precisamente ese no aludir explícitamente al término “hombre” por lo que no hay lugar para una antropología en Heidegger, ciencia que él rechaza explícitamente⁴⁶³. Sin embargo, la existencia siempre se presenta desde la óptica subjetiva del hombre mismo, el ente que al hacer la pregunta por el ser se convierte en el motor de toda realidad, pues ésta es planteada por y para él. Pero el hombre no se plantea como un sujeto ajeno, nunca es una segunda o tercera persona, sino que siempre se vivencia única y exclusivamente desde la mismidad, desde la subjetividad más radical. La analítica existencial no puede entenderse sólo como un análisis “yoico”, sino que responde a la necesidad de ubicar la mismidad en un lugar y en un momento determinados que posibilite establecer lo que se es aquí y ahora, en este preciso instante que recoge la historia como existencia, esto es, el pasado proyectante hacia el futuro. La analítica existencial enuncia una subjetividad vinculada a la temporalidad, en cuyo “ahora” se desglosa su carácter subjetivo. Es tarea ahora, entonces, de clarificar los existenciarios a partir de los cuales se puede establecer una ontología de *lo político*. Ahora bien, explicar la existencia individual y particular reclama hacer una suerte de abstracción en la que los existenciarios son desligados para exponer más cómodamente esa existencia individual. Pero es necesario aclarar que si buscamos una comprensión de la analítica existencial, esta separación es sólo propedéutica, ya que toda las estructuras fundamentales de la existencia se dan en conjunto, no pudiendo desligarse unas de otras.

⁴⁶² P. e. RENTSCH, T. *Heidegger und Wittgenstein, Existenzial und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1985. p. 53; o CORETH, E. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck, Tyrolia, 1973. p. 72.

⁴⁶³ GA 51. s. 83-84, p. 123-124.

4.2.1. Ser-en-el-mundo, existenciario fundamental

La analítica existencial y los existenciarios están expuestos en *Sein und Zeit*, pero durante los años precedentes a 1927, el camino en que se labra dicha obra, ya encontramos algunos hitos que luego se desarrollarán más plenamente. Ejemplo de ello es la conferencia *Der Begriff der Zeit*⁴⁶⁴, donde se halla una exposición breve de esos existenciarios. Heidegger enumera ocho estructuras fundamentales en dicha ponencia y esa será nuestra guía. Es por eso que primeramente, siguiendo a Heidegger, hemos de exponer la estructura del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Dicho existenciario nos da nuestra ubicación obligatoria en un mundo. Uno está arrojado en el mundo y ese es el inicio de todo: nos encontramos en un mundo sin tener que hacer ninguna hazaña habilidosa para ello⁴⁶⁵, ni siquiera el mínimo acto de nacer, puesto que nuestro nacimiento y nuestra concepción no son obra nuestra, sino de nuestros progenitores, porque para nacer nada hay que hacer, uno se ve arrojado al mundo sin haberlo deseado, no habiendo carácter alguno de voluntariedad. El verbo nacer pierde entonces su carácter activo: uno nace pero no nace activamente, sino que más bien es “nacido”. A pesar de parecer que hay un don voluntario de la acción, no se “hace” nada. En el Ser-en-el-mundo va implícito el manejarse en el mundo, una llamada a la acción, a la actividad, al comportarse. En palabras de Heidegger:

Dasein als In-der-Welt-sein meint: in der Weisen in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen; bei ihr verweilen in einer Weise des Verrichtens, der Bewerkstellingens, des Erledigens, aber auch der

⁴⁶⁴ BZ. En GA 64. ss. 107-125.

⁴⁶⁵ Ib. s. 112, p. 36.

Betrachtung, des Befragens, der betrachtenden, vergleichenden Bestimmens.

La existencia, entendida como Ser-en-el-mundo, significa ser de tal manera en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo; demorarse a la manera de un ejecutar, de un realizar y llevar a cabo, y también a la manera de un contemplar, de un interrogar, de un determinar considerando y contemplando⁴⁶⁶.

En ese ejecutar y realizar, en ese llevar a cabo, en ese contemplar, interrogar y determinar, está la actividad, el manejo del mundo que implica el comportarse, un hacer que surge del mismo hecho de que se es. Ese hacer lleva implícito un cuidar (*Besorgen*), el cual tiene una consideración de actuación. Sin embargo, repetimos, dicho actuar no es voluntario, sino que como arrojado al mundo ya se está haciendo siempre algo. Esa es la base en la que nos encontramos en el mundo. Cuando, tomando como guía el ejemplo del *φιλόσοφος* del *Was ist das, die Philosophie?*, pensamos en una acción, el filosofar en este caso, que se realiza inmersa en una situación, que, a su vez, se halla en un mundo, siendo éste el primer rasero que debe solventar cualquier planteamiento acerca de la existencia, esto es, que la existencia siempre se da en alguna circunstancia, que la existencia “es” y “está”.

La existencia, considerada como ser-en-el-mundo, implica ser de tal modo en el mundo que este ser implica manejarse en el mundo⁴⁶⁷. Cuando uno está en una situación ha de saber desenvolverse en la misma. “Ser” implica un desenvolvimiento que es a la vez actuación y padecimiento. Actúo porque soy. A pesar de que uno no elige ser-en-el-mundo, parece que cuando se hace, se actúa o, incluso, cuando se sufre, tiene con ello cierto don de la acción, lo cual

⁴⁶⁶ Ib.

⁴⁶⁷ Ib.

permite que algunos sitúen a Heidegger dentro del espectro de un existencialismo activo, frente al existencialismo “francés” de Sartre o Camus, que sería pasivo, por situar la estancia en el mundo como una condena⁴⁶⁸. Este existencialismo activo pretende alzar la voz precisamente desde el arrojo del mundo, desde el mismo ser-en-el-mundo que constituye la base del filosofar, implicando ya un modo de actuar.

La primacía del existenciario ser-en-el-mundo viene dada porque puede ser considerada la existencia misma. Toda existencia se encuentra en el mundo, “es” en el mundo. Este mundo es anterior a todo lo existente, pero la existencia se mantiene ajena a esta anterioridad, puesto que ella misma es quien sitúa “su” mundo. La existencia finita es quien implementa el inicio de su ser en el mundo, y antes de él (y después del fin de su estancia) el mundo no tiene validez ontológica para cada existente. Es cierto que hay una historia que condiciona la existencia, pero siempre la condiciona desde la subjetividad propia de esta existencia, esto es, desde el momento en que cada existente siente que hay otros que interactúan con él y que “fueron” antes que él y que, probablemente, “serán” después. La paradoja es que lo que ocurre a los otros no es lo que le ocurre al existente, con lo que la Historia, entendida como ciencia, es sólo un convenio dentro del entramado cultural en que se da la existencia finita, el ser-en-el-mundo de la existencia.

Ser-en-el-mundo implica una serie de categorías circunstanciales donde el existente arrojado al mundo se encuentra y que están fuera de su control, puesto que el mundo tiene infinidad de cosas que uno no elige. La existencia y las circunstancias en que se da determinan las posibilidades del existente, posibilidades no solo de conocimiento y dominio sobre el derredor, sino todo tipo de posibilidades propias de lo humano. Estas posibilidades las da el entorno existencial, por

⁴⁶⁸ cfr. SARTRE, J. P.: *L'existentialisme est un humanisme*. cit.

lo que todo existente está conformado con respecto a la cultura en que existe. Al no poder controlarse las circunstancias, no puede modificarse en gran parte y radicalmente el entorno social en que uno se mueve, condicionando cada aspecto propio con respecto a esa cultura en que se está inmerso. Se vive arrojado a la cultura, de la cual se aprende todos los comportamientos existenciales. Lo que uno hace, como uno actúa, está regulado de antemano por esa cultura, no habiendo nada particular ni una autonomía propia, al no haber una vía de escape del mundo, no pudiendo trascender de él para lograr una existencia libre e individual. Cada uno es esclavo de sus circunstancias.

Pero el mundo está compuesto por muchos factores, no siendo igual la visión que de él tiene cada existencia, es decir, las circunstancias en que vive cada uno no se pueden extrapolar a otros. El mundo se divide en “mundos” menores que identifican a cada existente más específicamente, situando cada vez más sus particularidades en unas circunstancias concretas. Según las circunstancias donde uno se vea envuelto, los factores que dan las mismas tendrán mayor o menor importancia a la hora de labrar la constitución propia de la existencia. Así, cada existente participa en diversas circunstancias del mundo.

Cada existente está posibilitado en la medida en que “es” en el mundo y por ello la existencia es a la vez un ser que está “en” el mundo, pero que al mismo tiempo “es” gracias al mundo mismo al que pertenece. Con ello, hallamos que el ser de la existencia está unido al ser-en-el-mundo, posibilitando sólo su comprensión desde el momento en que se aclaren los existenciarios fundamentales de la unión con el mundo. Ello implica que la existencia, como ser-en-el-mundo, al involucrarse en un sistema relacional, tiene como primer tipo de entendimiento la actuación misma, una praxis que es anterior a la ciencia y a la metafísica. Porque la existencia no observa desapegadamente el mundo, no es ajena a él, sino que está

complétamente inmersa en él. Por ello es por lo que consideramos este primer existencial como el existencial fundamental.

4.2.2. Los otros existenciarios

Si seguimos la guía que nos proporciona la conferencia de 1924, podemos exponer pormenorizadamente los otros existenciarios que remiten fundamentalmente al primero de ser-en-el-mundo. Nos ocuparemos con detalle de aquellos que atan a la alteridad, ya que de ahí parte la posibilidad de una ontología de lo político a partir del pensamiento del “pequeño mago de Meßkirch”⁴⁶⁹. Pero antes conviene que señalemos los otros, puesto que nos despejarán dudas acerca del planteamiento de la analítica existencial.

Uno de estos existenciarios o estructuras fundamentales de la existencia que señala Heidegger es la de la consideración de la existencia como un ente determinado por el mero hecho de ser lo que uno mismo es, o estar en las determinadas circunstancias en las que uno está. La existencia es un ente que se determina como yo-soy⁴⁷⁰. El rasgo esencial de la existencia es lo que somos nosotros mismos, lo cual indica que el ente denominado “existencia” es la subjetividad más propia, dada a partir de la temporalidad. La existencia es identitaria, pero no la identidad que uno ve de sí mismo o la que proyecta en los otros, sino la identidad de lo que realmente es uno en cada momento, en función de las circunstancias y el rol que se cumpla en ellas. Que sea considerada esa identidad de forma coloquial como yo-soy (*Ich bin*) implica que la identidad se reduce a lo que la existencia es en tanto que mismidad. Pero ese mundo, al encontrarnos arrojados a él, forma parte de la constitución de la

⁴⁶⁹ LöWITH, K. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. cit. p. 45.

⁴⁷⁰ “Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als ‘Ich bin’”. BZ. s. 113. p. 37.

existencia, no pudiendo obviarse las circunstancias y las relaciones que hallamos en él, siempre sometidas a la temporalidad, no habiendo una identidad para la existencia fija ni definitiva que se determine en un momento preciso, sino que su configuración va cambiando. Con esto, en esta conferencia, Heidegger insiste en que cada uno es su existencia, que el yo-soy subjetivo siempre remite a uno mismo, puesto que siempre somos ese estar-ahí presente y configurado por las circunstancias, no solo actuales, sino también las acaecidas a lo largo de nuestra historia personal y las proyecciones hacia el futuro. La idea central de la existencia es que parte de la individualidad a raíz de la subjetividad de sí mismo, no siendo extrapolable a los otros.

Pero aunque no pueda extrapolarse a los otros, la existencia también los incluye: no es un mero solipsismo, sino que los demás forman parte de la existencia, por lo que uno-mismo no es la existencia misma⁴⁷¹. Esto no contradice lo anterior, sino que lo completa, de modo que la existencia de uno mismo se configura en base a lo que recibe exteriormente. Este exterior, esta relación con él, es lo que da sentido a la existencia individual y la convierte en tal. Para Heidegger, la existencia no es una conciencia que está en el mundo, lo percibe y se relaciona con los demás, porque así puede llegar a pensarse que todo es un engaño de los sentidos y que la realidad vivida no es una realidad real, por lo que, para evitar la trampa del solipsismo, hay que considerarla desde la óptica de la existencia de sí mismo. Pero, nadie es él mismo en la cotidaneidad⁴⁷². Lo que cada uno es, su existencia individual, no puede ser analizado por separado de la vida cotidiana, sino sólo mediante el resto de lo que existe. Es imposible analizar la existencia aisladamente, como el sujeto epistemológico, porque para ello hay que tornarlo objeto y, con ello, desposeerlo de su principal propiedad inherente: la subjetividad.

⁴⁷¹ Ib. s. 113, p. 38.

⁴⁷² “Keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst”. Ib.

Por eso el análisis existencial no puede hacerse individualmente, sino que hay que partir del colectivo al que nos hallamos arrojados. Porque la existencia es “nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser él mismo”⁴⁷³. De este modo, la existencia toma la forma de la pluralidad y, con ello, de la impersonalidad. La existencia es impersonal, un existente no puede definirse concrétamente salvo en unas circunstancias determinadas y en función del rol que en ellas desempeñe. Esa definición siempre es, por tanto, parcial, por lo que, a la postre, siempre es inanalizable. El nadie cotidiano es el *das Man*, el “se” reflexivo impersonal, en el que descansan las posibilidades de la existencia como una nivelación que permite la existencia individual, esa especie de yo-soy⁴⁷⁴, rompiendo así la paradoja de la existencia individual donde no hay lugar para el existente aislado y que éste se mantenga como existencia en la medida en que son analizables sus posibilidades y las consecuencias de sus acciones en el mundo. En esas posibilidades es donde está la clave de la analítica existencial, porque torna al ente impersonal, el *das Man*, en el ente que “es”, que tiene ser, lo torna en existencia y, con ello, lo dota de sentido.

El “cuidado” (*Sorge*) es otro existenciario importante en el camino que va hasta *Sein und Zeit*. Con él también nos remitimos al ser-en-el-mundo. Repetimos una y otra vez que la existencia se enmarca en unas circunstancias dadas en el mundo, en la cotidianeidad, que hace que la existencia “sea” partícipe de su ser. Esto es, la existencia es “el ente así caracterizado tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le va su ser”⁴⁷⁵. Con esto, Heidegger hace la doble jugada de señalar que el lugar de la existencia es la cotidianeidad, su ser-en-el-mundo, de la que no puede separarse, a la vez que

⁴⁷³ “Keiner und doch alle miteinander. Alle sind nicht sie selbst”. Ib.

⁴⁷⁴ Ib. s. 113-114, p. 38.

⁴⁷⁵ “Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein auf sein Sein ankommt”. Ib. s. 114. p. 39.

esa inmersión en la vida cotidiana lleva a la existencia a presentar anexas unas circunstancias en las que se despliega como tal, como existencia, ubicándola precisamente como ser-en-el-mundo. Lo decisivo de este cuidar no es que el existenciario del ser-en-el-mundo sea el condicionante necesario por implicar las circunstancias que hacen a la existencia ser tal, sino que la cotidianidad en la que se ve inmersa implica el cuidado (*Besorge*) de las cosas que componen esas circunstancias en tanto que se es consciente de las mismas, ya que constituyen el todo existencial.

El hombre es el ente que está inmerso en un mundo de objetos, es un ente más pero, en la medida en que se sabe ente, es distinto y, con ello, al saberse ente, al ser consciente de que pertenece al reino de lo óntico, puede hacer una análisis existencial que le permite escapar de lo óntico y llegar a lo ontológico. Desde la ontología, la existencia, aun siendo ente, tiene una “forma de ser” que el resto de entes no posee. Esa forma de ser posibilita que la existencia “sea” en el mundo desde el cuidado implícito de dicho mundo, porque éste es el que otorga a la existencia la categoría de tal, siendo el camino de su comprensión las circunstancias del ser de la existencia que lo vinculan al mundo que lo rodea⁴⁷⁶, incluyendo también a los otros. Ese cuidado implica que la existencia es activa, desencadenando que lo propio de la existencialidad es ser-en-el-mundo porque ello implica la actividad del existente.

La existencia como tal y el existente individual vienen a ser lo mismo, aun desde la impersonalidad, como hemos señalado, pero el lugar donde se da el encuentro de la mismidad de la existencia es la existencia misma. La existencia no puede prescindir de sí misma. Aunque en la vida cotidiana, la existencia no se pregunta por su “yo” al ser su sí-mismo, no puede evitar encontrarlo en sí al realizar cualquier acción en la que se muestre como agente. Porque “en el

⁴⁷⁶ Ib. s. 114. p. 39.

término medio de la existencia cotidiana, no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; y a pesar de esto, la existencia se tiene a sí misma”⁴⁷⁷. Ese tenerse a sí mismo no es producto de una reflexión elaborada sobre el yo, donde se concluya que yo y existencia están a la vez en el mismo lugar por una serie de conexiones metafísicas, sino que en el mismo actuar del existente, éste se convierte en agente. De este modo, en tanto que son lo mismo, la existencia se convierte en la identidad del existente. Ahora bien, hay aquí un matiz a tener en cuenta: la acción. La existencia se encuentra consigo misma. Da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa⁴⁷⁸. Allí donde existencia y existente son una y la misma cosa es en la acción, en el “hacer”, descubriéndose que no hay una separación anterior, por lo que no señalaríamos que es un encuentro, sino más bien un descubrimiento.

La última de las estructuras mencionadas en *Der Begriff der Zeit* es la del carácter inmediato de la existencia. Esto es, que ésta no es fruto de una contemplación alejada y transcendental, sino algo que atañe al carácter inmanente de la facticidad misma. A diferencia de los otros entes, no puede demostrarse a la manera de éstos, como un ente cualquiera⁴⁷⁹. Pero, además, tampoco puede mostrarse, puesto que no es algo que se contemple mera mente de manera externa, sino que, más bien, se trata de ser mismamente existencia⁴⁸⁰, no pudiendo reducirse a un mero objeto que espera que un sujeto lo aprehenda. El mundo objetual puede ser contemplado y a partir de ahí, uno puede actuar respecto de las cosas mundanas, pero no puede hacerse lo mismo respecto de la existencia. La existencia es-en-el-mundo y como es ahí, forma parte del mundo, pero no como

⁴⁷⁷ “In der Durschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich un das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst”. Ib.

⁴⁷⁸ Ib. s. 114. p. 40.

⁴⁷⁹ Ib.

⁴⁸⁰ Ib.

un objeto que está situado en él, sino sólo desde la peculiaridad de estar precisamente ubicada como horizonte de sentido del mundo. La contemplación de la existencia como mismidad no es algo momentáneo y condicionado por las circunstancias donde está inmersa la existencia. La existencia no puede desprenderse nunca de su existir, sus particularidades son siempre circunstanciales y están contenidas en el momento en que se somete a análisis, pudiendo diluirse una vez que pase el momento. Esa no estaticidad de la existencia la excluye del mundo de los objetos, que sí tienen algo que los identifica como situados en la categorías. Como consecuencia de esto, la existencia siempre ha de estar en permanente análisis, puesto que puede variar en función de las circunstancias, que siempre están en continuo cambio y, por ende, siempre estará la existencia mutando.

4.2.3. Los otros como existenciarios (existenciarios de lo político)

Hemos expuesto brevemente algunos de los existenciarios que propone Heidegger en la conferencia de 1924, *Der Begriff der Zeit*. Hemos omitido dos, a saber, el segundo existenciario, el ser-con, y el tercero, el habla⁴⁸¹. Lo hemos hecho siendo consecuentes con

⁴⁸¹ El término que Heidegger emplea es *Sprechen*, que puede traducirse por “hablar” o por “decir”. El primero de estos términos según el DRAE, además de la acepción de “articular y proferir palabras para darse a entender”, también tiene acepciones que lo vinculan a los otros tales como “comunicarse con otros mediante palabras”, “tratar, convenir”, “dirigir la palabra a otro”... que lo señalan como una actividad que hay que hacer con los otros, que hay que compartir. Por su parte, el término “decir” es “manifestar con palabras el pensamiento” pero también “asegurar y opinar”, “nombrar o llamar” y “denotar algo o dar muestras de ello”, por lo que pareciera que tiene que ver más con el ser-en-el-mundo, esto es, con la conciencia de la mismidad respecto de su circunstancialidad, mientras que

nuestra pretensión de elaborar una ontología de lo político, puesto que el sentido de lo político tiene que ver con la alteridad, con los otros que comparten mi mundo. Si bien el existenciario fundamental es el de ser-en-el-mundo, estos otros dos son fundamentales para entender cómo los otros, que constituyen lo político, pertenecen a la existencia. Es entonces el momento de exponer estos dos existenciarios.

El habla, la tercera estructura fundamental de la existencia presentada por Heidegger en *Der Begriff der Zeit*, permite compartir el mundo con los otros. Este existenciario, que luego resultará fundamental para entender gran parte de la filosofía posterior de Heidegger, es clave para entender que la existencia es-en-el-mundo⁴⁸², lo que indica que clarifica la relación de la existencia con su mundo. Ahora bien, hay que tener cuidado puesto que puede parecer que este lenguaje no es más que un instrumento, una herramienta que emplea el existente para interactuar con el mundo en la medida en que habita en éste, en la medida en que es-en-el-mundo. Pero para Heidegger el habla es un existenciario, es algo inherente a la existencia misma y no un objeto que pueda tomarse o dejarse a voluntad, no es algo de lo que pueda hacerse uso cuando surja la necesidad, sino que siempre va intrínsecamente ligado a la existencia. No es posible la existencia sin habla, del mismo modo que no es posible la existencia sin mundo. Pero parece que el habla tiene “un algo más”, que hace que Heidegger le dé prioridad, porque “sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el-mundo del

el “hablar” tiene que ver con el diálogo, con la conversación, al haber indicios de reciprocidad. Por ello, traduciremos *Sprechen* como hablar en función del interés que estas estructuras tienen para lo político, pero siempre tendremos puesta la vista en el doble matiz que implica.

⁴⁸² BZ. s. 113. p. 37.

hombre”⁴⁸³. Y esto no se debe únicamente a los vínculos del habla con el mundo, sino también a la relación que hay con los otros. Es por ello que el habla no es un instrumento de la existencia, sino un existenciario al condicionar el mundo y la relación con aquellos con los que ese es compartido.

El habla está determinada ontológicamente. La ontología hace referencia a las condiciones de posibilidad de la existencia o al propio ser en su apertura originaria, y si el habla es algo que tiene que ver con la ontología corrobora el vínculo existencial con el mundo y los otros. De ahí que consideremos que tenga dos dimensiones: una vinculada al ser-en-el-mundo, el primer existenciario; y otra vinculada al ser-con, el existenciario que veremos a continuación. La primera de estas dimensiones implica que el habla es el instrumento de autocomprendión de la existencia en la medida en que es-en-el-mundo⁴⁸⁴. Sólo en la medida en que la existencia da un veredicto de las circunstancias en que está envuelta en su cotidianeidad, es decir, sólo en la medida en que interpreta lo que acaece en su ser, sólo en la medida en que habla, en que usa el lenguaje a él inherente, es como la existencia puede ser consciente de sí misma. Pero no sólo de sí misma, sino que también puede tomar consciencia del trato con los otros. En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la auto-interpretación del presente, que se demora en este diálogo⁴⁸⁵, con lo que se indica que el camino de uno mismo pasa siempre por los demás. Ahí radica la segunda dimensión, vinculada al ser-con, que sirve al existente para tomar, como si de un reflejo se tratase, lo que uno mismo es.

⁴⁸³ “Im Sprechen spielt sich vorwiegend das In-der-Welt-sein des Menschen ab”. Ib.

⁴⁸⁴ Ib. s. 113. p. 37.

⁴⁸⁵ “Im Miteinandersprechen, in dem, was man so herumspricht, liegt jeweils die Selbstauslegung der Gegenwart, die in diesem Gespräch sich aufhält”. Ib.

Respecto del segundo existenciario, el ser-con (*Mit-sein*), podemos señalar que ya hemos aludido a él en un par de ocasiones en este trabajo: lo hicimos cuando señalamos que la base de *lo político* en cuanto tal es precisamente ese ser-con-los-demás y también cuando aludimos al inquietante término *das Man*, ya que este existenciario forma parte de la otredad que el ser-con lleva aparejada, así como una referencia que ha sobrevolado nuestro análisis de los existenciarios presentados en *Der Begriff der Zeit*.

La existencia siempre tiene como uno de sus modos de ser fundamentales el ser-con-los-demás, el estar con los otros. La vida en colectividad no es otra cosa que estar con otros semejantes y de ahí que sea la base de la convivencia política. Si el existenciario primordial es el ser-en-el-mundo, que hemos señalado a partir de *Der Begriff der Zeit*, pero también es visible en *Sein und Zeit*⁴⁸⁶, justamente, a partir de que la existencia se encuentra en el mundo, nos interrelacionamos con lo que en ese mundo hallamos: las cosas y los otros, semejantes a nosotros, que habitan en el mundo. Por eso, “la existencia, en tanto que ser-en-el-mundo, es justamente un ser-con, un ser con otros”⁴⁸⁷. El término que Heidegger emplea para definir este existenciario es *Mit-sein* (ser-con), *Mit-einander-sein* (Ser-con-otros). Simplificaremos con el término ser-con, ya que todo “con” (*Mit*) es una preposición propia que denota contenido o adherencia. Todo “con” implica un alguien o un algo, lo cual puede ser más sugerente, puesto que, por lo general, al referirnos a los demás, éstos están bajo nuestra propia influencia existencial, que es desde la óptica que el Heidegger del camino a *Sein und Zeit* considera la alteridad, ya que la existencia parte del yo-soy propio del cuidado, o lo que es lo mismo: somos nosotros mismos quienes somos con ellos. Pero este “con” tiene carácter de reciprocidad, por

⁴⁸⁶ SuZ. s. 53, p. 74.

⁴⁸⁷ “Das Dasein als dieses In-der-Welt-sein ist in eins damit Mit-einander-sein, mit Anderen sein”. BZ. s. 113, p. 36.

lo que la existencia se vincula a los demás sin preponderar sobre ellos, poniendo a uno con el otro en el mismo nivel existencial. Este ser-con alude directamente al hecho de situarse en un mismo mundo, esto es, compartir con los demás, lo cual permite vincular la existencia propia al otro. Esa existencia del otro se comprende como una liberación del otro para sus posibilidades en cada caso propias, no como la expresión de un verdadero lazo, sino una acentuación del poder-ser en cada caso propio, tanto de la existencia de sí-mismo como la ajena⁴⁸⁸.

Heidegger señala explícitamente que el sentido del ser-con es el de “tener con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo de ser-uno-para-el-otro”⁴⁸⁹. Con ello, podemos percatarnos de que este existenciario, este ser-con, alberga en su interior lo que podríamos llamar un compartir. Dicho compartir está muy alejado del carácter de voluntariedad, más bien tiene que ver con el hecho de estar arrojado al mundo, porque, al igual que sucede con el ser-en-el-mundo, la existencia no puede elegir el ser-con, si no que se ve abocada a ese compartir por las propias circunstancias que comparte, por lo que es fruto de una necesidad que puede tener en cuenta una infinidad de caracteres, pero que, de ningún modo, incluye la voluntariedad. Si la existencia es compartir terreno con el otro, no es por pura elección, sino porque es una consecuencia directa del ser-en-el-mundo.

El ser-en-el-mundo lleva consigo explícitamente el ser-con. Ello se debe a que el mundo en que se es, el mundo donde se nace o cae, el mundo al que la existencia está arrojada, es un mundo ya de por sí poblado, un mundo que alberga a otros que son iguales a nosotros. Esos otros semejantes, no están ahí por y para uno mismo,

⁴⁸⁸ LÖWITH, K. Heidegger. *Denker in dürtiger Zeit*. cit. p. 248-249.

⁴⁸⁹ “Mit Anderen dieselbe Welt haben, einander begegnen, miteinander sein der Weise des Für-einander-seins”. BZ. s. 113, p. 36.

sino que están dados “en” y “con” la existencia de cada uno mismo. Para el Heidegger de los años previos a la publicación de *Sein und Zeit*, estos otros no están dentro de la existencia, puesto que no considera que exista una existencia única, a la manera del solipsismo subjetivista cartesiano, sino que existe una pluralidad de existencias que interaccionan entre sí por el mero hecho de ser en un mundo ya habitado. Hay otros, los demás, que nos contemplan a nosotros mismos del mismo modo en que son contemplados por nosotros, esto es, como otros. Somos otros para el otro. La co-habitación en el mundo, la co-existencia implica una suerte de objetualización, de cosificación de la mismidad propia desde la óptica ajena. Heidegger lo clarifica: “Pero a la vez esta existencia está presente antes los otros como si fuera una cosa, a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él”⁴⁹⁰. Los otros son cosas para uno mismo en tanto que están en el mundo al que somos arrojados, pero a la vez también formamos parte del mundo al que han sido arrojados los otros, somos cosas dentro del mundo de los otros. El mundo es siempre para cada uno, lo otro ya estaba dado con el mundo y no puede ser contemplado desde una perspectiva plenamente objetivista ni subjetivista. Esto es algo delicado con lo que hay que tener cuidado a la hora de analizar el sentido de la obra de Heidegger, puesto que puede caerse en la intersubjetividad, que es la clave de la politología como ciencia de /a política. El ser-con no es intersubjetividad, ese es uno de los problemas que afrontaba la modernidad en cuanto política. El ser-con es anterior a ello puesto que es lo dado de facto. El paso de la intersubjetividad al ser-con que lleva a cabo Heidegger es un retroceso deliberado en relación con la problemática de la constitución de colectividades y no con la manera de organizarlas⁴⁹¹. Pero ya hemos señalado que nuestros

⁴⁹⁰ “Aber dieses Dasein ist zugleich Vorhandensein für Andere, nämlich auch so, wie ein Stein da ist, der keine Welt da hat und bersorgt”. Ib.

⁴⁹¹ SCHURMANN, R. op. cit. p. 123.

derroteros pasan por una ontología de *lo político* y no por una teorización acerca de *la política*.

La importancia de este ser-con en nuestra labor ontológica coincide con la importancia que Heidegger mismo dará a la vida en colectividad una vez que concluye la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Leer dicha obra desde *lo político* lleva a considerar el desarrollo de un estudio sobre el uno-mismo a un estudio del nosotros-mismos, esto es, un paso desde la óptica del individuo a la óptica del colectivo.

4.2.3.1. Del singular al plural. Época polémica de Heidegger

La problemática de la co-existencia en Heidegger se encuentra en *Sein und Zeit*. Si bien este interés por los otros parece irse diluyendo en el camino de la elaboración de nuevas alternativas a partir de esta obra respecto de la pregunta por el sentido del ser⁴⁹², es fundamental en nuestras pretensiones de establecer una ontología de *lo político*. La época en la que Heidegger desarrolla estas nuevas alternativas es cuando se produce la llamada *Kehre*, el giro que da en el camino la cuestión del ser en el pensamiento heideggeriano. Podemos señalar los años de esa *Kehre*, siguiendo a lo establecido por los especialistas, entre la publicación de *Sein und Zeit*, en 1927, y la de la *Brief über den Humanismus*, en 1947, donde el giro de su pensamiento se encamina hacia la historia del ser⁴⁹³.

⁴⁹² LYTHGOE, E., Rossi, L. A. *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires, Biblos, 2016. p. 9.

⁴⁹³ Hablar de un Heidegger I y un Heidegger II es también un lugar común y, si bien no tenemos porque mostrarnos de acuerdo con esta denominación es cierto que el camino de pensamiento evoluciona desde una fenomenología existencial al estudio de una historia del ser. El establecimiento de estas dos etapas es lugar común y puede ser fácilmente señalable en cualquier texto de divulgación generalista sobre

Si bien es cierto que éste es un periodo bastante amplio (veinte años), se da suficiente margen ya que podemos incluso considerar otras fechas anteriores y posteriores como hitos clave en el giro (o en el camino), o acotarlos a un periodo más reducido de tiempo como, por ejemplo, el periodo entre 1927 y 1930, con la redacción de *Von Wesen der Warheit*, presentando la *Kehre* no como un giro brusco, sino como un proceso de paulatina profundización en estructuras que ya estaban en *Sein und Zeit*⁴⁹⁴. Otros, sin embargo, si consideran que hay un determinado momento en que se produce un cortocircuito en la analítica existencial y es necesario reformularla en otra forma de pensar, en el estudio de la historia del ser. Este momento viene dado por las críticas a *Sein und Zeit* y el malentendido al que llevo la obra, con lo cual, la cesura misma entre el Heidegger I y el II estaría en 1927.

Lo que queremos señalar, más allá de esta disputa sobre el giro y la posibilidad de dos etapas en el pensamiento de Heidegger, es que hay una serie de años clave en los que se sitúa su interés por la comunidad. Que ese interés por las relaciones entre unos y otros, *lo político*, pueda desembocar en la construcción de una política, es un tema que también ha dado mucho que hablar entre los especialistas, puesto que en estos años, Heidegger comienza a prestar atención a los hechos que ocurren en Alemania y en los cuales el discurso en defensa de su apoliticidad, que esgrimiría a partir de la caída del régimen nacionalsocialista y que toma tintes de lo sagrado en

el pensamiento de Martin Heidegger, que sitúa este giro entre 1927 y 1947. Este largo periodo es, por ejemplo, el que emplea Wheeler en la entrada que sobre el pensador de Friburgo hace para la Enciclopedia Filosófica de Stanford (WHEELER, M. "Heidegger", en ZALTA E. N. et alt (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, Metaphysic Research Lab-Stanford University, 2011).

⁴⁹⁴ VIGO, A. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 2008. p. 182.

según que especialista defensor a ultranza, se ve mermado con los escritos acerca de la comunidad y los otros.

La cuestión de la *Kehre* y del nazismo: si están relacionados, si son la entrada a una política del ser o fruto del desengaño político, no es nuestro tema o al menos no para tratarlo aquí de forma detenida. Pero somos conscientes de que lo que subyace es el *πόλεμος*, que según hemos visto, tiene el sentido de *lo político*, aquello de lo que queremos elaborar una ontología.

4.3. Los modos de ser de la existencia

Pero volvamos a *Sein und Zeit*, porque antes de indagar en las cuestiones que atañen al colectivo, si bien ya hemos introducido la cuestión al haber expuesto la relación existencial que hay con los demás, es necesario volver al análisis existencial porque en él hallaremos una de las herramientas clave para entender el problema de lo político tal y como pensamos que se ha desarrollado en Heidegger. Nos estamos refiriendo a los modos de ser de la existencia, a los que ya también hemos hecho mención al reseñar la impropiedad como el modo en que nos hallamos sumergido en la cotidianeidad.

En *Sein und Zeit*, Heidegger es claro: el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos⁴⁹⁵. La existencia siempre parte de la mismidad, siendo el objeto de la analítica existencial el sí mismo porque es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente. Considerar la existencia implica dos cosas: que lo que la existencia es consiste en un su tener-que-ser, y que el ser que está en cuestión para este ente en su ser es cada vez el del sí-

⁴⁹⁵ “Das Seiende, dessen Analyze zur Aufgabe steht, sind wir je selbst”. SuZ. s. 41, p. 63.

mismo⁴⁹⁶. La primera implicación indica que el “qué” de la existencia se concibe desde la misma existencialidad de su cómo (*wie*), por lo que la existencia no tiene las connotaciones tradicionales del término *existentia*, que denotaba un mero estar-ahí (*Vorhandenheit*), una presencialidad, y le dotaban de una serie de atributos. Más bien, la existencia, entendida desde Heidegger, es una determinación del ser conforme a las posibilidades que se le presenten, expresando no un “qué”, sino el ser mismo, su “cómo”. La segunda implicación conlleva que la existencia no puede concebirse como un ejemplo de algo que está-ahi, como algo que tiene *existentia* en el sentido tradicional, puesto que el ser sí-mismo es cada vez en cada posibilidad más propia, sea en esta o aquella manera de ser, pudiendo cada vez ganarse o perderse, ser propio o impropio⁴⁹⁷. Estos dos modos de ser es el “cómo” donde se determina la existencia e indican que ésta no es como el resto de entes que están en el mundo, sino que su comprensión depende de una correcta presentación de la misma, determinándose siempre desde la posibilidad en que se es, lo que deja entrever que comprende su ser de alguna manera⁴⁹⁸, por lo que debe ser interpretado desde su indiferente inmediatez y regularidad, desde la cotidianeidad, desde su medianía.

Los dos modos de ser de la existencia que presenta Heidegger en *Sein und Zeit* son denominados propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*)⁴⁹⁹. Estos dos modos de ser plantean

⁴⁹⁶ Ib. s. 42, p. 63-64.

⁴⁹⁷ Ib. s. 42, p. 64.

⁴⁹⁸ Ib. s. 43, p. 65.

⁴⁹⁹ En este trabajo nos referiremos a ellos como propiedad e impropiedad. En muchas ocasiones han sido traducidos como modo de ser auténtico e inauténtico. Si bien es cierto que algunos autores recurren a emplear los términos originales en alemán, creemos que es adecuado el empleo de “propiedad” e “impropiedad” siguiendo la traducción que Jorge Eduardo Rivera Cruchaga emplea en la versión castellana de *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 2009), ya que, además, sirve para distinguir, como el propio Rivera hace, estos modos de ser de su

la controversia de haber sido considerados como el contenido de una moral desarrollada por Heidegger, a pesar de que éste dio reiteradas advertencias para que no la confundieran como tal⁵⁰⁰. Estos modos de ser existenciales aluden a cómo se está en el mundo, teniendo que ver con el primer existenciario anteriormente descrito. Podemos ser-en-el-mundo de una forma propia o impropia y del mismo modo podemos ser-con-los-otros propiamente o impropriamente. La tensión que existe entre estas dos modalidades son las que determinan las estructuras ontológicas de la existencia, que siempre se encuentra en una de estas modalidades o en la indiferencia de ambas⁵⁰¹.

Estos dos modos de ser implican una elección, una decisión por uno y otro, o al menos eso deja entrever Heidegger en *Sein und Zeit*. Con el reconocimiento de la muerte, de la propia finitud, uno se atreve a elegir y asumir sus posibilidades más propias, dejando de lado las impropias, que son consideradas aquéllas que siguen los que no quieren saber, los que miran para otro lado, porque ese saberse finito implica la angustia, que es aquello que nos hace tomar las riendas de nosotros mismos, indicando aquello que somos propiamente. Veamos ésto más detalladamente.

4.3.1. El modo de ser impropio

Todas las estructuras ontológicas de la existencia están determinadas por la tensión entre la propiedad y la impropiedad. En dicha tensión el existente está siempre sumergido pero tiende a inclinarse en la balanza hacia uno u otro lado. La impropiedad es el estado en que

carácter en el comprender, que pueden ser auténticos o inauténticos (*echt oder unecht*) (ib. s. 146, p. 165-N. d. T. 128, p. 472).

⁵⁰⁰ v. MARTÍNEZ MATÍAS, P. "Propiedad e impropiedad en *Ser y Tiempo*". En *Pensamiento*. Vol 61, nº 231. 2005. pp. 395-240.

⁵⁰¹ ADRIÁN ESCUDERO, J. *El lenguaje de Heidegger*. cit. p. 173.

la existencia se encuentra en la cotidianeidad media. Parece que en *Sein und Zeit* Heidegger reclama una salida de esta impropiedad hacia el modo de ser propio, en tanto que pareciera que el modo propio de existir es un tomar posesión de sí-mismo, mientras que la existencia impropia es un apartarse de su propio camino al que uno se siente inclinado en la cotidianeidad media, ya que eligiendo puede hacerse cargo de sí y decidirse por sí de manera propia o, por el contrario, rehusar a ello y dejar que los demás decidan por él, quedándose en la impropiedad, donde no se puede lograr una verdadera comprensión de las cosas⁵⁰².

El modo impropio pareciera un modo inferior del que es necesario escapar, para así tener una comprensión óptima de la realidad, porque al estar en este modo impropio, voluntariamente o no, no podremos llegar a un saber correcto, sino sólo a un saber caído y, por tanto, erróneo. De ahí a hacer una atribución moral a Heidegger hay sólo un paso. En muchos casos se ha tratado de ver una ética moralista en la duplicidad de los modos de ser de la existencia⁵⁰³, teniendo el sujeto ético que derivar hacia su sí-mismo propio a fin de justificar sus actos morales. Sin embargo, nada de eso hay en Heidegger. La propiedad y la impropiedad no son un lado “bueno” y otro “malo” del individuo, sino que son estados en los que se encuentra la existencia, lo cual casaría más bien con la afectividad que con la moralidad.

Sin embargo, una vez que se eliminan las condiciones morales, parece que el hecho de tener que tomar partido por el modo de

⁵⁰² XOLOCOTZI, A., HUERTA, V. “De camino a una hermenéutica de la facticidad”. *Límite. Revista interdisciplinar de filosofía y psicología*. Vol. 9, nº 31 pp. 3-9. 2014. p. 8.

⁵⁰³ A este respecto puede verse la tesis doctoral sobre el problema de la ética en Heidegger de Jesús Valera Enríquez (*El problema de la ética en Heidegger*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en 2012).

ser propio, para así tomar las riendas de la mismidad existencial, también dota a este modo de ser de una suerte de superioridad, si no de índole moral, si al menos existenciaria, porque parece que en ese tomar las riendas uno mismo es como debiera ser. Sin embargo, la impropiedad no es un modo inferior de existencia⁵⁰⁴, ya que se trata de una simple modificación existencial por la que el existente no decide sobre sí mismo. El existente está sujeto a una serie de dispersiones que halla en su vida cotidiana y que se expresan en un nivel óntico en tanto que normas públicas de esa vida cotidiana⁵⁰⁵. Esa dispersión es en la que nos encontramos de facto en el mundo. Toda la primera sección de la analítica existencial de *Sein und Zeit* expone una hermenéutica de la cotidianidad en la que se analizan los modos de ser impropios dados en la vida cotidiana: la habladuría (*Gerede*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), la curiosidad (*Neugier*), la tentación (*Versuchung*), la caída (*Verfallen*), la publicidad (*Öffentlichkeit*), etc.

La cotidianidad media constituye la inmediátez óntica de la existencia (lo ónticamente más cercano y conocido, pero que es lo ontológicamente más lejano y desconocido) y en ella se da la existencialidad tanto como en los momentos excepcionales que denotarían una existencia propia. También en la cotidianidad a la existencia le va su ser, en tanto que se da la estructura de la existencialidad, incluso en el caso de que en la impropiedad, la existencia haya olvidado al ser.

Este modo de ser impropio es el primario, en el que nos encontramos en tanto que arrojados al mundo, mientras que el modo de ser propio es una conquista.

⁵⁰⁴ SuZ. s. 43, p. 64.

⁵⁰⁵ ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. cit. Vol. 1. p. 159.

4.3.2. El modo de ser propio

El modo de ser propio se presenta en la analítica existencial de *Sein und Zeit* como aquello que nos permitirá comprender nuestra propia existencia desde la base de que existe una dualidad de modos de ser, esto es, sólo desde un estado afectivo que permita considerar que nuestro modo de ser es el adecuado para comprender nuestra estructura existencial podremos elaborar la pregunta por el sentido del ser. De este manera, el modo de ser propio se presenta como una conquista, como aquello que hay que lograr.

Toda la segunda sección de *Sein und Zeit* está dedicada al modo de ser propio, al cual sólo puede llegarse desde una analítica existencial que tenga por base la temporalidad. Pero con el modo de ser propio nos encontramos ante un tipo de existencia que parece reseñar una esfera privada e interior que no se ve afectada por los acontecimientos y dictámenes de la vida cotidiana⁵⁰⁶ y que pone a la existencia en la situación de tener que asumir por sí misma aquello que le pertenece en propiedad, contrarrestando la caída en el *das Man* impersonal propio de la cotidianidad.

La existencia humana, en la tensión que hay entre propiedad e impropiedad, debe romper el vínculo que la une a la vida cotidiana y rutinaria y remontarla desde su modo de ser propio. No es una tarea fácil, por lo que el cometido de Heidegger durante la segunda sección, y con la vista puesta en la temporalidad, es el desarrollo de una hermenéutica de la responsabilidad en la que se expongan los modos de ser propios a través de los que la existencia toma conciencia de su dispersión en la cotidianidad y permita, mediante

⁵⁰⁶ ADRIÁN ESCUDERO, J. *El lenguaje de Heidegger*. cit. p. 71.

fenómenos como la angustia, la muerte, la conciencia, la resolución y la decisión, asumir su propia existencia⁵⁰⁷.

Pero antes de señalar cómo se alcanza ese modo de ser propio, hemos de señalar una particularidad etimológica en el sentido de la propiedad que, aunque también visible en la impropiedad, tendrá importantes consecuencias en el desarrollo de nuestro trabajo. El término “propiedad” y su derivado “impropiedad”, en alemán, la lengua de Heidegger, son *Eigenlichkeit* y *Uneigenlichkeit* respectivamente. Cómo se forma el derivado es sencillo, basta con introducir el prefijo *Un-* que tiene el equivalente en nuestro idioma en el prefijo “in-” y cuyo significado es dar un valor negativo a la palabra a la que precede o indica la ausencia de una acción verbal. Lo curioso viene con la formación de la palabra *Eigenlichkeit*. *Eigenlichkeit*, propiedad, es la sustantivización del adjetivo *eigentlich*, que traducimos como “propio” pero también como “verdadero”, “auténtico” o “genuino”. Si acudimos al diccionario de los Hermanos Grimm⁵⁰⁸, que solía emplear Heidegger como herramienta de consulta, la raíz *eigen*, aunque remite al griego *ἴδιος* y al latín *propius*, que tienen el sentido de lo privado, de lo particular, de lo especial, de lo exclusivo, de lo propio⁵⁰⁹, también tiene el sentido de “seguir el camino guiándose por el propio espíritu” o de “estar en la propia casa a salvo de las inclemencias”⁵¹⁰. Porque filosofar es una nostalgia, es un impulso de

⁵⁰⁷ ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. cit. Vol. 1. p. 160.

⁵⁰⁸ Como hace Jesús Adrián en su diccionario filosófico sobre el lenguaje de Heidegger (*El lenguaje de Heidegger*. cit) en la entrada “*Eigenlichkeit*” (p. 70-71).

⁵⁰⁹ Véanse para las traducciones del griego y el latín respectivamente, PABÓN DE URBINA, J.M. op. cit. y GARCÍA DE DIEGO, V. et alt. *Diccionario Latino-Español*. Barcelona, Spes-Bibliograf, 1970.

⁵¹⁰ GRIMM, Jacob, GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. cit. Entrada “*Eigenlichkeit*”.

estar en todas partes en casa⁵¹¹. Se remite a un estado de protección a partir de la propia subjetividad existencial: de un lado tenemos que el camino lo caracterizará un llamado desde la conciencia (el guiarse por el espíritu de uno mismo), y del otro, una salvaguarda que remite al hogar que cada uno posee. De este modo, aquello que es propio afecta a la más íntima esfera del ser, a la mismidad.

El sí-mismo como aquello que es lo propio de cada uno, permite la singularización del individuo. Podría pretenderse que, a partir de la analítica existencial, la forma caída de la comunidad, expresada mediante el concepto de *das Man*⁵¹², podría tornarse en una comunidad propia. Tal vez ésa sea la idea que Heidegger tenía en mente en su proyecto. Explicaremos el modo en que la comunidad inauténtica puede llegar a ser auténtica, pero, para ello, antes tendremos que aclarar como puede la existencia individual tornarse propia.

4.3.2.1. Angustia frente a la muerte: cómo se llega a ser propio

Lo primario de la existencia no es el modo de ser propio, sino que, en *Sein und Zeit*, éste es presentado como una conquista siempre amenazada de caer nuevamente en la impropiedad. Ya señalamos, sin embargo, que no es que el modo de existir impropio tenga un carácter inferior al modo de ser propio, sino que este último remite a lo originario, no como lo más antiguo, sino como una forma de entender las estructuras fundamentales de la existencia, lo que posibilita su comprensión como un fenómeno originario que tiene el carácter de lo preontológico.

⁵¹¹ GA 29. s. 7, p. 28.

⁵¹² SuZ. s. 126 y ss. p. 145 y ss.

Cada existente ha de afrontar por sí mismo su existencia, pero sólo en la ejecución de esta existencialidad es donde aquella se muestra como algo valioso. Esa ejecución es la que conduce al modo de ser propio. Como individuos, nuestra existencia está decidida de antemano, no tenemos un control absoluto sobre ella, sino que estamos preconfigurados por nuestro propio mundo. En ese mundo nos hallamos primeramente de modo impropio y esta impropiedad se presenta como una forma de alienación. Heidegger es consciente de ello y su mérito está en atreverse a tematizar lo que nadie antes ha tematizado: la vida corriente, una vida cotidiana y, como tal, alienante. Esa vida cotidiana es el término medio del *das Man*. Desde esa cotidianidad es desde donde cada particular ha de tomar las riendas de su mismidad para alcanzar su modo de ser propio, pero no como una tarea ética, sino como la comprensión de que, al igual que ocurre con la impropiedad, este otro modo de ser también pertenece a la existencia como otra cara de la misma moneda. Pero ¿cómo percibirse de la posibilidad de un modo de ser propio?

Existencia quiere decir poder-ser, posibilidad, pero también poder-ser propio, la posibilidad más propia⁵¹³. Esa posibilidad constituye el ser de la existencia, por lo que ésta se muestra como posibilidad y, por tanto, como un “no ser todavía algo”⁵¹⁴. Hay en la existencia una resistencia a no ser aprehendida como un ente entero y completo, y por tanto determinable. Esa determinación existencial pertenece a la esfera de la impropiedad, que tiende a calificar de un modo u otro la existencia en función de una imagen que de ella se tiene. Sin embargo, la determinación existencial que surge del modo de ser impropio no contempla la mutabilidad ni, por tanto, la temporalidad de cualquier determinación. Mientras la existencia no concluya, tiene un resto pendiente que posibilita la apertura de posibilidades.

⁵¹³ Ib. s. 233, p. 249.

⁵¹⁴ “Etwas noch nicht sein”. Ib.

La conclusión de la existencia es la muerte y sólo mediante un concepto existencial de ésta es posible una exposición de carácter integral de aquella⁵¹⁵.

Pero la muerte, entendida como concepto existencial, no da por sí misma el modo de ser propio, sino que es entendida como un estar-vuelto-hacia-la-muerte, como un poner la mirada sobre el resto que queda pendiente. La comprensión del fenómeno de la muerte permite comprender que la existencia posee un modo de ser propio, porque mientras se “es”, no se alcanza la integridad y, al alcanzarlo, con la muerte, se deja de “ser”, no siendo nunca experimentable como ente⁵¹⁶. La muerte es la posibilidad más extrema porque no deja margen para alguna otra posibilidad y, sin embargo, es una posibilidad imposible, aunque de modo que dicho imposible se posibilita, porque la muerte nunca ocurre, porque cuando lo hace se disuelve toda posibilidad, incluida esta posibilidad extrema. La muerte es el instante último de la existencia, es aquel que recoge todo lo que ha sido durante su estancia temporal en el mundo. El instante de la muerte se convierte así en la posibilidad más extrema, aquella que da la propiedad existencial, al ser su suprema posibilidad⁵¹⁷. Es lo último que ocurre y con ella todo deja de ocurrir, concluyendo toda posibilidad posible, es el fin de las posibilidades, es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir⁵¹⁸. Al ser esa posibilidad imposible nos confrontamos con ella y, así, sabemos de la muerte, de nuestra muerte... pero no queremos saber. No queremos saber pero somos conscientes de que sabemos y, por ello, nos fingimos eternos o que pasamos a otra vida. Frente a la muerte podemos andarnos con evasivas⁵¹⁹. Pero la muerte de los otros nos hace reconocernos como

⁵¹⁵ Ib. s. 234, p. 250.

⁵¹⁶ Ib. s. 236, p. 253.

⁵¹⁷ BZ. s. 115, p. 41.

⁵¹⁸ SuZ. s. 250-251, p. 267.

⁵¹⁹ BZ. s. 116, p. 44.

finitos, aunque inconscientemente, y de ahí que nos preocupemos por nosotros mismos, que nos “cuidemos”.

Las inquietantes reflexiones que Heidegger hace sobre la muerte, en el capítulo primero de la segunda sección de *Sein und Zeit* (parágrafos 46 a 53), están vinculadas a la angustia que da el “saber” sobre la muerte⁵²⁰. Este “saber” tiene como característica principal ser un “no-saber”: La existencia se sabe finita pero no sabe cuando ocurrirá su fin ni el modo en que se producirá. Es una certeza indeterminada (*umbestimmte Gewissheit*)⁵²¹. La única certeza sobre la muerte es la propia realidad de la muerte y que ella supone el fin. La muerte no es algo que aun no está-ahí, sino que más bien es una inminencia⁵²². Sabemos que moriremos pero no las circunstancias en que ocurrirá; sabemos de la muerte, pero no “qué” es, ni “cómo” es. Sabemos de la muerte sin saber nada de ella. Sólo que es nuestra última posibilidad, el último instante que recoge todas nuestras posibilidades. Sabemos de nuestra muerte, incluso cuando no queremos saber nada de ella. Ese no-saber lleva a la angustia de saber que puede sobrevenir en cualquier momento. Pero sólo cuando llega a su fin puede ser captada en su totalidad la existencia, pero con la paradoja de que, al ocurrir, se deja de existir. La posibilidad última de la existencia se diluye cuando ocurre la muerte, quedando la nada.

La muerte sitúa lo que deja de ser al cumplir la existencia su posibilidad más extrema, arrastrando con ello el resto de posibilidades y dejando un rastro que nunca es para el que muere, sino para los otros, por lo que aquello que sabemos sobre nosotros mismos y sobre el mundo se pierde al morir. Con la muerte llega la nada y, con ello, las posibilidades existenciales, porque supone el fin de todo y,

⁵²⁰ SuZ. s. 236 y ss. p. 253 y ss.

⁵²¹ BZ. s. 116, p. 43.

⁵²² SuZ. s. 250, p. 266.

con dicho fin, se acaba todo. Ni siquiera perdura la línea de tiempo al no poderse prolongar a los otros. Se puede formar una historia, una tradición que incluya lo que falleció y desapareció antes de nosotros, pero esa historia también concluye con nuestra muerte. No tiene sentido decir que los otros pueden sustituirnos, porque cada uno es único, es lo que cada cual “es” y lo que cada cual “es” nunca son los otros, porque la existencia es algo que pertenece al sí-mismo⁵²³. Los otros, que poseen las características y estructuras fundamentales de la existencia, del mismo modo que uno mismo, existen en la medida en que están diametralmente opuestos a la existencia de cada uno y, por tanto, no pueden ser la existencia de la mismidad que implica todo existir. Los otros empiezan y acaban con la existencia, del mismo modo que las cosas que hay en el mundo: nada hay antes ni después, salvo la nada. Los otros, una vez que llega la muerte, también son nada, no son, se diluyen con la existencia. Y es desde los otros desde donde sabemos de nuestra propia muerte, porque la muerte nunca es experienciada como propia, sino que experimentamos la muerte de los demás, porque al morir dejamos experientiar y de ahí que de la muerte nada sepamos. La experiencia de la muerte propia nos está vedada⁵²⁴, siendo la muerte de los demás el único modo de experientiar la muerte, bajo la forma del cadáver que queda del otro que muere⁵²⁵, que representa una pérdida, no del que muere, sino del que sigue vivo. No experimentamos el morir de otro, sino que sólo asistimos a dicho morir⁵²⁶.

La muerte iguala a todos en tanto que convierte todo en nada, pero al ser un hecho que está por venir, pertenece al futuro, levantando dudas y sospechas que camuflan la esperanza de la eternidad o, lo que es lo mismo, el no-morir. Sin embargo, lo único que nos permite

⁵²³ BZ. s. 115, p. 42.

⁵²⁴ SuZ. s. 237, p. 255.

⁵²⁵ Ib. s. 238, p. 255.

⁵²⁶ Ib. s. 239, p. 256.

entendernos como existencia es saber que hemos sido y que nos encaminamos a la muerte. Saber de nuestro futuro nos permite comprender el éxtasis temporal de lo sido que se encamina hacia el mañana y que se glosa en el momento (efímero) presente, a partir del que se sabe aquello que es uno mismo. Pero ese conocer desde la óptica de un presente efímero supone una vuelta a lo cotidiano, a lo que la existencia es en el momento presente.

Pero el haber sabido de la temporalidad, con vistas al futuro del *memento mori*, sitúan la existencia ante lo acongojante en medio de su cotidianidad⁵²⁷. El saberlos finitos y temporales hace que salgamos de lo cómodo de lo cotidiano y nos lleve a la angustia frente a la nada: lo que parece que habrá cuando no existamos pero que no puede tomar forma por ser precisamente nada. Podemos en la cotidianidad asumir nuestra muerte, pero siempre imaginamos que sucederá después, un imaginario en el que somos espectadores. No se asume el mundo sin nuestra existencia porque precisamente es esa existencia la que dota de sentido al mundo. Por ello, al morir, deja de tener sentido el mundo, llevando a la angustia de un mundo sin sentido donde no se puede decidir ni juzgar acerca del mismo. La condición de arrojado a la muerte se patentiza en la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ante la más propia, irrespectiva e insuperable posibilidad⁵²⁸. Cuando nos hacemos cargo de nuestra propia muerte, cuando comenzamos a tomar decisiones respecto de ella, comenzamos a elegir. Esa elección nos lleva a la propiedad, puesto que el *das Man* impropio nunca muere, el que muere siempre tiene una identidad, una mismidad, un existente. No muere el mundo, sino uno mismo y el resto del mundo deja de existir, pero no por ello

⁵²⁷ BZ. s. 117, p. 46. En *Der Begriff der Zeit*, Heidegger alude al pasado, al haber sido como la fuerza que lleva a la angustia. Para un análisis del haber-sido (*Vorbei*), remito a mi trabajo *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martin Heidegger “El concepto de Tiempo”* (1924). cit

⁵²⁸ SuZ. s. 251. p. 267.

“muere”, sino que no tiene sentido al no tener una existencia que le dote de sentido como tal. La posibilidad que respecto de la propia muerte tiene cada cual se convierte en absoluta, ya que es lo que diferencia a cada uno del resto. Porque sabemos de nuestra muerte, pero sin haber muerto; no hemos alcanzado la nada y pensarla con vistas al futuro nos hace llenarla de cosas que ocurrirán cuando ya no estemos. Deja entonces de ser la nada al darle contenido y, por tanto, sentido, por lo que nos vuelve llevar a una cotidaneidad llena de sentido y vivenciada como un ahora, porque la anticipación del fin futuro está pendiente de un cuidado que es tal por mor del presente⁵²⁹. Este presente de lo cotidiano vive inmerso en el ahora interpretando el pasado como ya-no-más-presente (*Nicht-mehr-Gegenwart*) y el futuro como un indeterminado todavía-no-presente (*Noch-nicht-Gegenwart*)⁵³⁰.

El saber o no saber sobre el propio estar vuelto hacia la muerte es sólo la expresión de la posibilidad existentiva de mantenerse de distintas maneras en este estar. Que muchos no quieran saber nada de la muerte no es una prueba de que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece universalmente a la existencia, sino que sólo prueba que en la cotidaneidad se oculta nuestro propio estar-vuelto-hacia-la-muerte. La existencia muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la caída⁵³¹. Así, tenemos que retornamos siempre una y otra vez al estado caído de la impropiedad, la cual marca una concreción óntica. La propiedad siempre tiene que apropiarse de la impropiedad para poder-ser; es, como hemos señalado, una conquista. Por eso siempre nos hallamos entre las dos caras de lo mismo: propiedad e impropiedad, no habiendo una sin la otra. Por lo que nuestra ontología debe

⁵²⁹ BZ. s. 120, p. 51.

⁵³⁰ Ib. s. 120, p. 53.

⁵³¹ SuZ. s. 251-252. p. 68.

desarrollarse, del mismo que Heidegger hace, desde lo cotidiano, de lo impropio para así poder desarrollar una ontología de lo político.

4.3.2.2. Ambigüedad de la muerte: De nuevo hacia la impropiedad

La angustia frente a la muerte es aquello que nos permite salir de nuestro estado de caída y nos lleva hacia la propiedad de lo que somos nosotros mismos. Sin embargo, defendemos la idea de que nuestro ser-propio es efímero, que la tensión en la balanza entre propiedad e impropiedad se inclina las más de las veces hacia la impropiedad que hacia la propiedad. El carácter de conquista que esta última posee lleva a la renuncia de su logro, amén del mal trago angustiante que se ha de pasar para alcanzarla. El saber de la muerte, aunque nos puede indicar el camino hacia la propiedad, se da primeramente en la impropiedad y es posible que, a pesar de señalar la vía, decidamos no tomarla, quedarnos en la impropiedad, a fin de evitar la angustia.

En el estar vuelto hacia la muerte nos comportamos en relación a nosotros mismos en tanto que inminente posibilidad. Pero esas posibilidades son dadas en el estado de impropiedad del *das Man*, que es quien interpreta ese estar vuelto hacia la muerte⁵³². Así, en el convivir cotidiano, la muerte aparece siempre como la muerte de los demás, es algo habitual. Frente a la muerte, el *das Man* contesta: uno también se muere, pero de momento se mantiene a salvo⁵³³, lo que lleva a entenderlo como algo indeterminado que, en vistas a su advenimiento futuro, no es algo cuya amenaza deba preocuparnos. Porque cuando “uno se muere”, siempre es otro indeterminado, la muerte no pertenece propiamente a nadie. De ahí la ambigüedad

⁵³² Ib. s. 252, p. 268.

⁵³³ Ib. s. 253, p. 269.

que implica la muerte. Nuestro morir es un acontecimiento público que ocurre en el *das Man*, el cual justifica la tentación de encubrir nuestro propio estar vuelto hacia la muerte. Este esquivar la muerte domina la cotidianeidad hasta el punto de que al moribundo se le persuade de que se librará de la muerte y podrá volver a la apacible cotidianeidad, esto es, se quiere reintegrarlo a la existencia impropia mediante el encubrimiento de su posibilidad más propia, dando una permanente tranquilización⁵³⁴.

El *das Man* impropio legitima cómo nos hemos de comportar de cara a la muerte, haciendo que quien se la plantea “huya” del mundo de vida, cuando lo más propio de la vida es que ésta se acaba, que finaliza. Si en el angustiarse ante la muerte, la existencia es llevada ante sí para mostrar su modo de ser más propio, el *das Man* convierte la angustia en miedo y la convierte en una flaqueza de la vida que hay que apartar de sí. Porque la muerte vendrá, pero todavía no⁵³⁵, lo cual deja en suspenso la certeza de la muerte, aplazándola a otro lugar y, por tanto, encubriendo su peculiar certeza: que es posible en cualquier momento⁵³⁶.

La muerte es la posibilidad más propia de la existencia y sólo comprender esta posibilidad revela la pérdida en la cotidianeidad, instándole a hacerse cargo de sí mismo, de las posibilidades en que está en juego su ser más propio⁵³⁷. La muerte reivindica la singularidad de la existencia y esta singularidad es la propiedad que lleva al ser-libre para la muerte, para que la existencia comprenda, como ser-con, las posibilidades de los otros. Heidegger señala en *Sein und Zeit* que también en la cotidianeidad, la existencia está en

⁵³⁴ Ib. s. 253, p. 270.

⁵³⁵ Ib. s. 258, p. 274.

⁵³⁶ Ib.

⁵³⁷ Ib. s. 263, p. 279.

su posibilidad más propia⁵³⁸, esto es, estar vuelto hacia el fin, sólo hay que desvelarlo, hacerlo consciente para así conquistar la propiedad de sí-mismo. Que la existencia esté en un modo impropio respecto de la muerte y que Heidegger pretenda proyectar la estructura de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte es la lectura básica de la segunda sección de la obra magna de Heidegger, pero esta propiedad parte desde la singularización que da el conocer la muerte propia. ¿Qué pasa con el colectivo? ¿Existe la posibilidad de un colectivo “propio”?

La problemática de Heidegger en torno al colectivo sacudirá la elaboración de la pregunta por el ser. Sin embargo, los otros, como estructura fundamental de la existencia, como *Mit-sein*, se dan en el modo de ser impropio. Es desde ese modo de ser desde donde hemos de partir en nuestro análisis del colectivo. Tenemos entonces que volver al *das Man* y a la impropiedad, al entender la muerte de modo que no se piense en ella, a fin de no singularizarnos y poder llegar a la comprensión de la comunidad.

4.3.3. La impropiedad como lugar de la política

El modo de ser impropio, el modo de ser en el que somos en la cotidianeidad, en el *das Man* impersonal, es el punto de partida para cualquier análisis existencial. Debe serlo también del colectivo, de aquello que constituye lo político. Estamos de facto en la impropiedad y no podemos escapar de ella. La respuesta a este problema debería ser la posibilidad de establecer una comunidad propia, una comunidad que, al igual que la existencia singular pueda tomar las riendas de su existencia. Podríamos señalar y exponer de manera sencilla, que, mediante una suerte de pedagogía ilustrada,

⁵³⁸ Ib. s. 254-255, p. 271.

el objetivo es orientar a los individuos a que asuman su carácter impropio y conquisten su modo de ser propio. Pero ya hemos visto las críticas al proyecto ilustrado por parte de Heidegger y cómo esta Ilustración conduce al fracaso. Sería ingenuo por nuestra parte defender una neo-ilustración tras las críticas heideggerianas y más tras haber defendido que el estado de propiedad sólo se alcanza mediante la singularización que lleva el saber de la muerte propia.

La existencia sólo es considerada como una totalidad cuando anticipa la inminencia de la muerte y la incluye en su carácter existencial, por lo que el ser-libre-para-la-muerte debe dar a cada existencia su meta por excelencia: una auténtica historicidad y un destino individual histórico, distinto al destino colectivo. En *Sein und Zeit*, más esencial que cualquier destino colectivo con los demás, es el destino individual y su relación con el propio estado de resuelto. El destino individual es el “ahí” del instante y éste es el auténtico hoy⁵³⁹. Pero hoy, el estado de resuelto no ofrece ninguna respuesta, puesto que individuos muy resueltos se han alistado a una causa que exigía ser decisivo y resuelto pero que no merecía el sacrificio, siendo el ejemplo más claro el propio Heidegger, cuando asumió el rectorado y transfirió su más propio estado de resuelto a una existencialidad alemana en la que poner en práctica la ontología de la historicidad existencialista sobre un suelo óntico del suceder realmente histórico, político⁵⁴⁰.

Tras el fracaso de exportar el estado de resuelto individual a una suerte de existencialidad colectiva, Heidegger señala que en nuestra época, lo no individual ha adquirido mucha importancia bajo la forma de lo colectivo⁵⁴¹. El mundo moderno se preocupa por lo colectivo, se preocupa por la política. ¿A qué puede deberse esta preocupación?

⁵³⁹ LÖWITH, K. *Heidegger. Denker in dürtiger Zeit*. cit. p. 207.

⁵⁴⁰ Ib. p. 209.

⁵⁴¹ GA 5. s. 81. p. 72.

El monstruo de la edad de la razón es el hombre aislado. Si recordamos las hipótesis expuestas sobre la secularización que a lo largo de la historia ha ido sumiendo al ser en el olvido, en el monoteísmo encontramos un plano superior que está por encima de los hombres, y que en la modernidad toma la forma del Estado, porque decidieron reinar mejor aquí que servir en el cielo⁵⁴². Pero en ese plano superior, lo divino, Dios, estaba completamente solo, no había nadie a su altura, mientras que los hombres, en el plano inferior, viven en comunidad. Si el hombre toma el papel de lo divino, una vez que se produce el paso a la modernidad, también debiera de verse aislado, surgiendo de este modo las hipótesis filosóficas, como la de Descartes, que separan al individuo del mundo, que lo convierten en un sujeto contrapuesto a un objeto. La secularización moderna ha derivado en una suerte de teología política en la que Dios, un ente singular, se ha hecho “hombres”, un colectivo plural, por lo que es necesario una revisión de las categorías, al menos en el número.

La existencia individual, aun siendo un abismo, está sostenida por posibilidades. El existente es fáctico y en esa facticidad halla su fundamento, no en un remontarse al principio. Del mismo modo que sucede con el existente individual, sucede con la comunidad. La comunidad no tiene fundamento, no tiene un sentido último al que aferrarse, no es una unidad de destino en lo universal, como pensaba el totalitarismo español⁵⁴³, no tiene un principio o una *apoxý*. Heidegger repudia la “arqueología de la comunidad”. La comunidad es fáctica y en esa facticidad radica su fundamento. El problema es que se pretende que la existencia colectiva sea un reflejo de la existencia individual y ahí surge el cortocircuito. Si Heidegger habla en *Sein und Zeit* de un estado de resuelto propio a partir de

⁵⁴² MILTON, J. *Paradise Lost*. Cambridge, Scolar Press, 1972. I, 260.

⁵⁴³ PRIMO DE RIVERA, J. A. “Falange Española: Puntos iniciales”. En *Falange Española*. N° 1. p. 6.

la singularidad, el problema son los otros, la comunidad. Esos otros tienen relación con lo que cada uno es en la vida cotidiana, en el *das Man* alienante donde la existencia es quebrada al tener una comprensión del ser mediana, huidiza e impropia.

De esta manera, el problema de la alteridad, de los otros, también está afectado por los modos de ser propio e impropio: si esa cotidianidad media es el lugar de encuentro con los otros, este vínculo está teñido de impropiedad, por lo que no puede plantearse la posibilidad de un ser-con, el existenciario de lo político, propio, al insistirse en que la existencia propia es su singularización. La muerte es la instancia singularizadora, que posibilita la ruptura con los demás, con los que estamos identificados inmediata y regularmente. La muerte puede ser entendida como la extrema singularización que posibilita el modo de ser propio a partir de considerar la angustia como el temple de ánimo fundamental, hecho que ocurre en *Sein und Zeit* al tener el privilegio de aislar a la existencia y sacarla de su estado caído⁵⁴⁴. Pero tras esa obra, en los años en que quiere desarrollar su idea de la comunidad desde la identidad de un nosotros mismos⁵⁴⁵, el temple de ánimo fundamental ya no será la angustia, sino que será el tedio, temple anímico que, contrariamente a la angustia, es impropio, por lo que se produce una ruptura en el camino de pensamiento de Heidegger⁵⁴⁶.

Sin embargo, no es la elección del tedio, cosa que hace a partir del curso de invierno de 1929-1930⁵⁴⁷ y de la conferencia inaugural de ese año⁵⁴⁸, lo que explica todos los cambios que suceden a partir de la publicación de *Sein und Zeit*. Pero, con la redefinición del

⁵⁴⁴ SuZ, s. 263. p. 279. También v. s. 266, p. 282.

⁵⁴⁵ Logica. Lecciones de M. Heidegger. s. 2, p. 11.

⁵⁴⁶ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 14.

⁵⁴⁷ cfr. GA 29/30.

⁵⁴⁸ v. WM.

temple anímico en relación con los otros existenciarios y su rol de nexo entre ser y existencia, enfatiza el modo de captar el ser: En *Sein und Zeit* al ser se le comprendía⁵⁴⁹, pero a partir de 1929, a partir de la conferencia *Was ist Metaphysik?*, es el temple anímico el que posibilita la captación atemática del ser⁵⁵⁰, evitando cualquier objetivación que acabaría por nivelar la diferencia ontológica⁵⁵¹. Esta superioridad, tras *Sein und Zeit*, del temple anímico sobre el comprender recurre al nosotros como sujeto del análisis, porque ya la disposición afectiva no parte de la existencia singular, sino que tiene carácter comunitario⁵⁵².

Uno de los factores que hacen avanzar el camino de pensamiento de Heidegger respecto de *Sein und Zeit* es, a nuestro juicio, que este texto entra en contradicciones, en aporías, tal vez por la urgencia de la redacción para alcanzar el puesto docente en Friburgo⁵⁵³. Una de esas aporías es intentar acabar con el subjetivismo del “yo” imperante en la modernidad, pero para ello expone la mismidad de la existencia. El modo de ser propio de la existencia es cuando ésta está capacitada para la elaboración de la pregunta por el ser, poseyendo incluso el carácter de superhombre (*Übermensch*) nietzscheano como aquel que puede llevar a cabo una revolución en la historia de la metafísica, la historia del olvido del ser⁵⁵⁴. Ese estado de ser propio se busca como una conquista desde el modo de ser impropio, que en *Sein und Zeit* es desglosado en la primera sección de la primera parte a partir de la descripción de los existenciarios, entre ellos, el ser-con, que toma la forma del *das Man*, del uno impersonal, en su modo de ser caído. Pero ese existenciario no tiene

⁵⁴⁹ SuZ. s. 5, p. 26.

⁵⁵⁰ WM. s. 110 y ss., p. 98 y ss.

⁵⁵¹ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 26.

⁵⁵² Ib. p. 27.

⁵⁵³ SAFRANSKI, R. op. cit. s. 173, p. 177.

⁵⁵⁴ GA 5. s. 188-189, p. 234.

una contrapartida cuando en la segunda sección se expone el modo de ser propio de la existencia a la luz de la temporalidad. Si en la primera sección, el existenciario del ser-con se exponía en el capítulo cuarto⁵⁵⁵, su correlato en la segunda sección⁵⁵⁶ no alude a los otros, sino a la cotidianeidad, tomando como referencia el ser-en-el-mundo cotidiano respecto de la ocupación circunspecta cadente⁵⁵⁷. Cuando en la segunda sección alude a los otros lo hace en el siguiente capítulo, el quinto, concretamente en el parágrafo 74⁵⁵⁸. En dicho parágrafo, los otros, más que una alteridad, son presentados como unos compañeros de destino en función de la historicidad, que, si bien no se recurre a un principio último subyacente, como en el caso del totalitarismo, dicha presentación no lleva adjunta un despliegue de su carácter existenciario.

Pero es que precisamente esa es una de las aporías fundamentales de *Sein und Zeit*: el modo de ser propio no puede tener en cuenta a los otros, puesto que el modo de tomar conciencia de sí, esto es, conquistar el modo de ser propio, es mediante la resolución precursora que viene dada por el saber de la muerte. Este saber de la muerte es siempre singularizante, siempre es “en cada caso mío”: Sabemos que morimos y por eso sabemos de nosotros mismos. La mismidad parte de la máxima individualidad: la muerte de cada uno no puede ser “vivenciada” por otro que no sea uno mismo. No se puede trasladar esta máxima individualidad al sentido de la comunidad que reclamaría un posible ser-con propio.

La propiedad es un asunto del individuo. De este modo pareciera que no hay tantas diferencias entre el “yo” moderno y la existencia tal y como la expone Heidegger. Lo novedoso de Heidegger es, por

⁵⁵⁵ SuZ. s. 113 y ss., p. 134 y ss.

⁵⁵⁶ Ib. s. 334, p. 349.

⁵⁵⁷ Ib. s. 335, p. 350.

⁵⁵⁸ Ib. s. 382 y ss., p. 396 y ss.

un lado, la no ruptura entre sí mismo y mundo, que era consecuencia del binomio sujeto-objeto, y, por otro, la elucidación del estado de caído. Por ello, presumimos que Heidegger se percataste de que lo normal es ese modo de ser caído, impropio, mientras que el modo de ser propio, singular, es efímero. Pero de ese modo de ser caído no se puede salir en comunidad. El sentido de *lo político* en Heidegger es entonces que ese estar-uno-con-el-otro es precisamente conflictivo en tanto que estado caído, o, mejor dicho, que *la política*, como un constructo, es precisamente el modo que la impropiedad toma para que en ese estado caído no se muestre *lo político*, una individualización total, esto es, sujetos aislados que cuando entran en contacto entre sí, tiene lugar el conflicto que subyace en *lo político*... Y sin embargo, creemos que Heidegger lo intentó.

4.4. A la búsqueda de una comunidad propia: del *das Man* al *Volk*

En nuestra opinión, el objetivo de Heidegger tras elaborar la analítica de la existencia individual, era el desarrollo de una analítica de la existencia colectiva, pero todo sin perder de vista la pregunta por el ser. Este desarrollo de una colectividad propia partía, a diferencia del planteamiento que había predominado en su pensamiento de la década de los años veinte, de unos supuestos. Muchos trabajos de autores, tanto partidarios de su incondicional adscripción como titubeantes de la misma⁵⁵⁹, han expuesto que en los planteamientos de Heidegger acerca de *lo político* había un toma y daca con respecto del nacionalsocialismo, en algunos casos como si en lugar de un

⁵⁵⁹ véanse los ya citados casos de antiheideggerianos como Faye (op. cit), Farías (op. cit) o González Varela (op. cit), y proheideggerianos como Xolocotzi (*Heidegger y el nacionalsocialismo*. cit.), Conche (op. cit) o Lacoue-Labarthe (op. cit).

filósofo fuera un ideólogo nazi, y en otros, como un hombre confuso cuya idea general de *la política* le llevó a pensar que el nazismo era la posibilidad política más cercana a sus planteamientos. Sea como fuere, lo evidente es el entusiasmo que en Alemania había a finales de la década de los veinte y principio de la de los treinta por la posibilidad de un cambio al que Heidegger no fue ajeno. Sabemos que en el clima político de entreguerras, Heidegger recibió muchas influencias de los integrantes de los movimientos *volkisch*⁵⁶⁰, una suerte de populismo conservador contrario a la República de Weimar y que pretendía la revolución de las masas. Esta revolución no se terminó de fraguar, pero sirvió de caldo de cultivo para el posterior auge del nazismo. Heidegger tuvo acuerdos y desacuerdos con algunos de estos teóricos *volkisch*, como Carl Schmitt⁵⁶¹ o Ernst Jünger⁵⁶². Heidegger asume su *Zeitgeist*, el espíritu de su época, la Alemania de entreguerras.

De los supuestos de la época, parte el intento de Heidegger, con posterioridad a la publicación de *Sein und Zeit*, para llevar a cabo una analítica existencial que tome como referencia no ya al individuo, sino al colectivo. Ese colectivo no es sólo cuestión de uno sólo, sino del nosotros, que alberga tanto al individuo como a los otros que considera semejantes en una suerte de sí mismo colectivo. Ahora bien, los otros, esos otros que son iguales que uno mismo, aparecen, co-existen con nosotros en la cotidianeidad, no son aislados del mismo modo que nosotros tampoco lo somos, sino que se ponen de manifiesto en lo que nosotros hacemos en el mundo. Los otros, que se manifiestan fácticamente en la vida que vivimos, aparecen mejor caracterizados en la idea de mundo común: son otros que

⁵⁶⁰ BOURDIEU, P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París, Minuit, 1988. p. 19 y ss.

⁵⁶¹ SAFRANSKI, R. op. cit. s. 209, p. 213.

⁵⁶² Ib. s. 266, p. 269.

aparecen en el mundo llevando consigo su propia mismidad⁵⁶³. Esos otros aparecen en el modo de ser impropio y cotidiano bajo la forma del *das Man*.

4.4.1. ¿Y quién es él? Nuevas consideraciones en torno al *das Man*

Hemos aludido ya a la forma en que nos encontramos a los otros en la cotidaneidad media, en el modo de ser impropio, y que Heidegger recoge bajo el término del *das Man*. Lo hicimos cuando aludimos a que el *das Man* es el sujeto político de la democracia tardoparlamentaria. Tuvimos que desarrollar qué era eso del *das Man* para exponer cómo a lo largo de la historia del olvido del ser, la política se había desvirtuado y había llegado también a su culmen nihilista, lo que propiciaría la aparición del totalitarismo, siendo la democracia impersonalista el paso previo para la caída en el nihilismo y el fracaso de la Ilustración. Aludimos también a la relación de semejante caída con la maquinización social fruto del espíritu de la *Ge-Stell*, siendo el estado moderno una maquinaria burocrática donde el *das Man* tiene relevancia, o, más bien, donde esparce su falta de relevancia, en todos los aspectos de la sociedad civil. Pero ahora hemos de volver sobre nuestros pasos al respecto y poner de nuevo el foco en esa cuestión, para así dar el paso previo hacia uno de los excursos más interesantes que acerca de lo político pueden derivar del planteamiento de Heidegger.

El *das Man* hace referencia a los otros tal como los encontramos en el modo de ser impropio, en la cotidaneidad media. El ser-con, el segundo existenciario, expone que uno de los presupuestos básicos de la existencia es que co-existimos con otros semejantes en un

⁵⁶³ GA 63. s. 126, p. 99.

mundo que tenemos en común. La existencia de los otros tiene el carácter de la reciprocidad: nos situamos en un mismo mundo que compartimos y vinculamos conjuntamente nuestra existencia con la de los demás, y éstos hacen lo mismo con la nuestra siempre desde el carácter involuntario de ser arrojados al mundo. No elegimos a los otros, no elegimos compartir con ellos el terreno, sino que es una consencuencia de ser-en-el-mundo, porque el mundo está poblado por una pluralidad de existencias que nos contemplan del mismo modo en que los contemplamos a ellos, pero no desde una teorización acerca de la intersubjetividad, sino que esa contemplación de los otros, esa co-existencia, es dada de facto.

La facticidad en que estamos inmersos en el mundo con los demás es sostenida por el lugar al que en nuestra existencia estamos arrojados. Esa existencia, cuando es tratada en común, constituye el tema central de la comunidad. La comunidad es la que marca la pauta de nuestro punto cero, de nuestro ser-arrojado al mundo, puesto que nos dota de una serie de reglas para la convivencia así como de unas costumbres, unos valores, una cosmovisión y un idioma. Ello nos da una identidad, bien de modo individual, puesto que designa el rol que tenemos en el grupo, bien de modo colectivo, ya que nos señala en función de unos intereses comunes con otros.

Esto significa que, de algún modo, estamos sujetos a los otros en nuestro convivir cotidiano⁵⁶⁴. Pero estos otros no están determinados, no estamos bajo el dominio de éste o aquél, no es un sujeto determinado y concreto el que señala aquello que somos, el rol que ocupamos o la visión que tenemos del mundo, sino que quien indica lo que cada uno es, son los otros con los que convivimos inmediata y regularmente en la existencia cotidiana, no siendo ni éste ni aquél,

⁵⁶⁴ SuZ. s. 126, p. 146.

ni uno mismo, ni algunos, sino que es nadie y todos a la vez⁵⁶⁵. El quién del *das Man* es impersonal.

No somos nosotros mismos por nosotros mismos, sino que a nuestra mismidad le da sentido aquellos que nos rodean, por lo que la cotidaneidad nos sumerge en los otros, en el modo de ser de los otros, de los que también formamos parte. Al no ser nadie en concreto, la cotidaneidad existencial es aliviada, ya que no hay que preguntarse por ese quién concreto, lo que a su vez retroalimenta a esa impersonalidad que constituye el *das Man*. Ese *das Man*, que toma la forma del dominio inadvertido de los otros sobre uno mismo, es el modo de ser impropio de nuestra existencia respecto de los demás tal y como es presentada en la vida cotidiana. Es en el existenciario del ser-con cuando parece que la balanza existencial se ha inclinado hacia la impropiedad. De ser así, tendría que haber una versión propia de ese citado existenciario, del ser-con. Es lo que creemos que Heidegger intentó primeramente desarrollar para superar las aporías de *Sein und Zeit*.

La aporía que resulta acerca de este *das Man* es que en *Sein und Zeit* se superponen los planos modales del ser impropio y propio, como ya hemos señalado, siendo la segunda sección, la dedicada al modo de ser propio, una elucidación ontológica frente al contenido óntico de la primera, la dedicada al modo de ser impropio. Ahora bien, Heidegger insiste en el carácter ontológico del *das Man*: lo hace al señalar que es un existenciario⁵⁶⁶, y al hacerlo superpone los planos óntico y ontológico. Con ello, la política, en tanto que modo de ser-con, descubrirá su fundamento último en la ontología fundamental, lo cual podría parecer obvio, porque toda ontología regional (como lo sería *la política*) se asienta en dicha ontología fundamental, pero el problema radica en que al hacer esto, Heidegger supone que la

⁵⁶⁵ Ib.

⁵⁶⁶ BZ. s. 113., p. 38.

fenomenología del ser-con cotidiano no es derivada, sino un capítulo de pleno derecho que reposa sobre la dimensión existencialia⁵⁶⁷.

4.4.1.1. *Das-mannocracia*

¿Cómo se traduce ese *das Man* en el modo en que se rige la comunidad? ¿Cómo ese *das Man*, que ya de por sí rige nuestras vidas, al aliviarla de la pesada carga de tener que estar continuamente planteándonos y eligiendo todo, toma una forma política adecuada, con la que ejercer su predominio desde la instancia que ha tomado el lugar de la divinidad en la modernidad secularizada?

El *das Man* tiene un papel relevante en */a* política moderna; entre otras cosas por lo que ya hemos anunciado con anterioridad de llevar al fracaso a la democracia tardoparlamentaria, la forma política de mayor relevancia en nuestra contemporaneidad y en la que estaba puesta la esperanza de autonomía de la Ilustración. Pero es que, a nuestro juicio e interpretando lo expuesto por Heidegger acerca de que somos siempre con los demás, desde el mismo origen de */a* política había un componente que llevaba hacia un dejarse arrastrar puesto que el destino de la existencia es guiado de antemano⁵⁶⁸. La política siempre ha sido interpretada como la esfera de lo público, del trato con los demás en la comunidad. La esfera de lo público, la publicidad (*Offentlichkeit*) regula primeramente toda interpretación del mundo y de la existencia⁵⁶⁹. Este carácter público es el del predominio en la vida cotidiana, mientras que la esfera de la intimidad, de lo privado, tiene el matiz singularizador que es presentado respecto del modo de ser propio. Esa cotidianeidad,

⁵⁶⁷ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 122.

⁵⁶⁸ cfr. SuZ, s. 384, p. 397.

⁵⁶⁹ Ib. s. 127, p. 147.

dominada por el *das Man*, es presentada como una huída del sí mismo revelado en el modo de ser propio. En esa huída buscamos refugio en la vida pública, en ese mundo cotidiano donde no hay que tomar decisiones acerca del sí mismo, si no sólo en asuntos que nos atañen con respecto a esos otros que son todos y nadie a la vez.

Esos otros, que son todos y nadie a la vez, que nos encontramos en la cotidianeidad, son aquellos con los que convivimos en nuestra comunidad. Esa convivencia está regida por la política, que en nuestra situación contemporánea en Occidente toma la forma de la democracia tardoparlamentaria. La democracia tardoparlamentaria presenta la paradoja de que el poder reside en la ciudadanía mediante la representación, pero a la vez rompe con el concepto mismo de democracia, donde el propio colectivo se da a sí mismo una legislación. Darse a sí mismo una legislación implica reconocerse uno mismo desde la propia singularidad: implica una toma de decisiones sobre los asuntos públicos que trascienden la esfera de la intimidad. Esa toma de decisiones que tiene lugar en la intimidad se hace precisamente sobre aquello hacia donde huímos, para evitar tomar decisiones íntimas o, al menos, evitar pensar mucho en ellas. Esa paradoja desvirtúa la idea de la democracia, puesto que no somos nosotros mismos quiénes nos damos la legislación, sino ese impersonalismo que constituye el *das Man*.

Al delegar en otros las responsabilidades que uno tiene para el colectivo, la democracia no puede sino fracasar. Esos otros no es sólo tal o cual figura política, no es un líder de un partido, sino que es todo un sistema burocrático donde no sólo prima la política, sino también un elevado número de elementos que constituyen todas las esferas de la vida pública y que, de algún modo, minan la soberanía democrática. Pero es que esos elementos no sólo impiden la democracia directa, sino que la legislación se hace conforme a ellos, las tomas de decisiones tienen como eje central la jurisdicción sobre esos ámbitos de la esfera pública. No es que la esfera íntima de

cada ciudadano tome decisiones sobre lo público, sino que es la propia vida pública la que decide sobre lo público. De este modo, respecto de las decisiones tomadas, siempre ha sido el uno (*das Man*) pero se puede decir que ha sido nadie⁵⁷⁰. Así, no hay lugar para una soberanía propiamente dicha del ciudadano, sino que la soberanía pertenece al *das Man*, a ese nadie que es todos a la vez, que nos encontramos en la cotidaneidad media.

Si es el *das Man* quien toma las decisiones en la democracia tardoparlamentaria, la democracia representa un fracaso puesto que ese ente impersonal es quien toma las decisiones, se vota, se elige tal o cual propuesta de gobierno, mientras que los ciudadanos están en una situación caída y dispersa en la impropiedad. Una democracia auténtica, “propia”, debiera superar esto mediante un inclinarse hacia el modo de ser propio. Sin embargo, Heidegger se mostraría escéptico al respecto, puesto que si el modo en que nos hallamos en la cotidaneidad es el *das Man* impropio, no habría una elección democrática auténtica. De ahí sus críticas a esta forma política⁵⁷¹, ya que implicaría una irrupción de la masa en *la política*, lo cual llevaría al nihilismo, que el ciudadano sea nadie y nadie sea quien lo represente.

Como contrarresto a esto, defendemos que la idea de Heidegger, con posterioridad a *Sein und Zeit*, respecto de la colectividad, fue la de establecer un modo de ser con los demás de carácter propio que plantase cara al modo de ser impropio reflejado en el *das Man*. Ese modo de ser colectivo propio vendría representado por el pueblo (*Volk*), que sería en la comunidad una analogía del llamado que en la analítica existencial insta a asumir lo que cada uno es propiamente en su singularidad. De este modo, un colectivo impropio podría asumir lo que es y hacerse propio, dotándolo de un lugar en

⁵⁷⁰ Ib.

⁵⁷¹ GA 16. s. 668, p. 68-69.

la historia. Pero las ideas de Heidegger sobre el *Volk* son ambiguas y pueden dar lugar a interpretaciones conservadoras y de carácter antidemocrático, por lo que hemos de hilar fino en la exposición de este concepto.

4.4.2. *Volk*: un ser-con propio

La posibilidad de un modo de ser propio de la comunidad es el *Volk* (pueblo). El acontecimiento del *Volk*, en tanto que pueblo en comunidad, supone una irrupción que rompe con la cotidaneidad y su rutina⁵⁷². Es importante retener el concepto de “pueblo en comunidad” (*Volksgemeinschaft*), ya que una de las claves de la posibilidad de una comunidad propia pasa por entender qué quiere Heidegger decir con dicho término. En la entrevista realizada por *Der Spiegel*, encontramos la siguiente frase: “La sociedad ha ocupado el lugar del pueblo”⁵⁷³. A partir de ello tendremos que señalar qué es aquello que denominamos “pueblo”, si éste es la comunidad en su modo de ser propio y si la sociedad, que, según se deja entrever, es su opuesto, realmente es el modo de ser impropio de la comunidad.

La sociedad estaría así vinculada de alguna manera al modo de ser con los otros en el *das Man* cotidiano, al modo de ser impropio. La sociedad designaría una agrupación de individuos que, de algún modo, se encuentran vinculados en función del lugar que habitan y las actividades que ejercen en común, dotándolos de una identidad donde poder asirse, donde poder sostenerse. Una colectividad como tal, sea del tipo de la sociedad o sea del tipo del pueblo, incide directamente en aquello que constituye *lo político*. La comunidad humana que experienciamos en el mundo moderno toma la forma

⁵⁷² LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit p. 105.

⁵⁷³ “An die Stelle des Volkes ist die Gesellschaft getreten”. GA 16. s. 657, p. 57.

de la sociedad y *la política*, su forma de gobierno y administración, tiene su disposición bajo la forma del Estado, que es aquello que ejerce su administración sobre un determinado territorio y sobre los ciudadanos que en dicho territorio habitan, la sociedad de dicho territorio. Estado viene de *status*, que significa condición, modo de ser⁵⁷⁴. De este modo se liga en el mundo moderno la sociedad con el Estado en función de la concepción común de *la política*.

Sin embargo, en el mundo moderno damos importancia a la sociedad, no por su concepción común de *la política*, sino por el modo más profundo de *lo político*, que, recordemos no incide en el gobierno o administración de los habitantes de un territorio, sino que va más allá de la mera actividad instrumental⁵⁷⁵, encargándose de la comunidad al ser aquello que organiza la vida entera. Si la comunidad en la modernidad toma como referente la idea de sociedad, la existencia de los individuos que la componen se organiza en función del modelo social al que pertenecen. Pero identificar el modelo social al que pertenece un individuo concreto no es fácil, o al menos no desde *la política*, puesto que vivimos en tiempos de la sociedad global.

Política viene, como es sabido, de *πόλις*, la ciudad-estado griega. La *πόλις* se constituye a partir de que determinados grupos de población, familias, conforman un establecimiento urbano a fin de garantizar la supervivencia de todas ellas. El proceso de agregación de estas familias para constituir la *πόλις* se denomina sinecismo, que deriva del griego *συν-οικισ-μός*, juntar las casas (*oīkoi*). A partir de esto, afirmamos que *la política* es lo relativo al conjunto de las casas, hace referencia a la vida en comunidad, siendo entonces aquello que guía la vida humana. Pero en el mundo moderno, el mundo de la sociedad globalizada, el mundo de la *Ge-Stell* y el neoliberalismo,

⁵⁷⁴ NGS. s. 71, p. 67.

⁵⁷⁵ cfr. MOUFFE, Ch. *The return of the political*. cit.

el papel de */a* política es reducido en su sentido vulgar a una mera legislación regulativa, que tiene su forma predominante en lo que hemos señalado anteriormente como Estado-máquina, por lo que la existencia individual se ha de entremeter en la maraña del capitalismo tomando las actitudes de una empresa, desde la competencia con los iguales a la búsqueda del mayor número de beneficios.

De ahí la importancia que tiene analizar el concepto de Estado a la hora de indagar en */a* política moderna. La sociedad se regula mediante lo estatal, siendo el Estado el garante de la convivencia pacífica de la sociedad como el elemento que puede emplear el monopolio de la violencia legítimamente⁵⁷⁶, pero lo estatal, en este nuevo escenario global, se disuelve cuando se adopta como una mera función reguladora e instrumental. De este modo, se convierte en un único Estado mundial al asumir cada territorio las mismas leyes reguladoras impuestas por el neoliberalismo. La concepción vulgar de */a* política denomina “Estado” a la legislación civil que gobierna a los habitantes de un territorio, colocándolos bajo leyes jurídicas⁵⁷⁷. Estado no es igual a país o territorio. Pero “estado” es también una forma verbal, el participio del verbo “estar”, que se transforma en un sustantivo que indica la situación o modo en que algo se encuentra. Si hacemos un símil, podemos decir que el Estado/estado sólo tiene sentido de forma temporal en tanto que es una situación fáctica, que una vez que se produzcan cambios, deja de ser ese Estado/estado para tornarse otro Estado/estado. La similitud del “Estado” con un “estado”, entendido este último como situación, radica en la citada temporalidad. Ello implica que antes de la formación del Estado/estado había otra cosa anterior, lo cual nos hace volver nuestra mirada de nuevo a la idea de secularización al contemplar que el Estado es un estado que alcanza la historia. El Estado no

⁵⁷⁶ WEBER, M. “Politik als Beruf”. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen, Mohr, 1988. s. 510, p. 94.

⁵⁷⁷ KANT. I. *Zum ewigen Frieden*. cit. s. 204-205. p. 55.

ha existido desde siempre. Y lo que no existe desde siempre, no puede existir para siempre. Sin embargo, en el momento actual de la sociedad moderna, la globalización, el Estado busca perpetuarse: esa es la finalidad del cambio en el corazón y el alma de la gente que promulgaba Thatcher, rompiendo incluso la lógica misma que se había instaurado como patrón de la modernidad desde la aparición del racionalismo en el ágora ateniense. Si el Estado viene de la nada y va a la nada, no puede ser sino nada, no es, sólo está. Es una entidad vacía, porque no hay nada ulterior, no tiene un ser eterno e inmutable en el que sostenerse. Pero ahora bien, es algo vacío que a la vez se encuentra saturado. Es en el Estado, algo vacuo, donde se descargan las responsabilidades del bien de la comunidad, de la sociedad, y donde se enmascaran los intereses personales de los individuos en aras de un bien común para la sociedad en su conjunto. En esa saturación es donde radica la perversión de *la* política, entendida como una actividad de los políticos, miembros al fin y a la cabo de la sociedad, donde la política es un mero instrumento para legislar.

Sin embargo, la comunidad pervive a pesar de los cambios de Estado/estado que acaecen a la sociedad. Ello indica que hay algo más que sustenta aquello que es el colectivo y que no la recubre como sociedad. Por eso, planteamos frente a la concepción esencialista de la política, cuyo paradigma es el que siguen conservadores y neoliberales, y que consiste en una afirmación de la política como actividad de los políticos para el bien regir del Estado, una concepción existencialista derivada de la temporalidad, donde el Estado tenga la connotación de índole temporal de “estado”. El término que emplearemos para ello es “pueblo” (*Volk*), presuntamente el modo de ser propio que tiene el ser con los otros. El pueblo no es una mera contraposición de la sociedad, sino que es la base infraestructural que subyace a la superestructura en que se convierte la sociedad

moderna. Con “pueblo” nos referiremos, siguiendo a Laclau⁵⁷⁸, a una totalidad que sólo se puede manifestar por su ausencia y necesidad, por lo que es una totalidad imposible al no tener un referente último predeterminado⁵⁷⁹.

4.4.2.1. Volk, Erde, Heimat, Boden. Aclaraciones al discurso nacionalista

Nos vemos obligados, respecto del *Volk*, a aclarar una serie de términos que aparecen en el pensamiento de Heidegger y su relación con la política, y cómo éstos pueden ser malinterpretados al ser confundidos como vocablos integrantes del discurso nacionalsocialista en lugar de formar parte de un lenguaje filosófico-político adecuado a lo que quiere expresar en política. Es necesario para marcar distancias con los autores que hacen un estudio de lo político de Heidegger orientado a demostrar que, más que con un filósofo, se identificaría con un jerarca nazi obsesionado con la erradicación del judaísmo, y cuyo pensamiento sería un respaldo incontestable de la ideología del nazismo, equiparando *Sein und Zeit* a los textos de Alfred Rosenberg⁵⁸⁰, a pesar de las disputas filosófico-políticas entre el pensador de Meßkirch y el ideólogo de Hitler⁵⁸¹, y exponiendo cómo sus tesis son incluso más radicalmente

⁵⁷⁸ cfr. LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires, FCE, 2005.

⁵⁷⁹ V. MOLINA, J; GROSSER, V. “La construcción del “pueblo”, según Laclau”. *La lámpara de Diógenes*, nº 16-17, 2008. p. 140.

⁵⁸⁰ La bibliografía de Rosenberg puede verse por ejemplo en BAUTZ, F. W. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band VIII (Rembrandt-Scharbel)*. Nordhausen, Traugott-Bautz, 1975.

⁵⁸¹ GONZÁLEZ VARELA, N. op. cit. p. 80.

nazis que aquellas que la Historia a recogido como la doctrina oficial del NSDAP⁵⁸².

Todos sabemos la filiación al NSDAP de Heidegger y cómo este estigma, que siempre sobrevuela el pensamiento y la vida del pensador de Friburgo, es vinculado por los investigadores de algún modo a su visión de la política. La hipótesis central de esta conexión tiene que ver con un extremado nacionalismo, con una fuerte ligazón a la tierra y al pueblo alemán. Esta hipótesis es algo en que tanto partidarios como detractores de Heidegger coinciden. Ahora bien, a nuestro juicio, este nacionalismo a ultranza que profesaba es posible de extrapolar a otros modos de pensar la política. En un mundo globalizado como el nuestro, donde las fronteras se diluyen para beneficio de los mercados, donde toda patria es contaminada por las influencias de otros lugares, existe una serie de términos que indican ese arraigo con la tierra.

Junto a la noción de *Volk*, existen otros términos en el léxico heideggeriano que aluden al compromiso con el entorno y que pueden resultar claves para una lectura política de carácter nacionalista. Nos referimos a los términos *Erde* (tierra), *Heimat* (hogar) y *Boden* (suelo). *Volk*, *Erde*, *Heimat* y *Boden* son cuatro palabras que tomaron fuerza en el discurso del nacionalsocialismo (y en cualquier discurso que exacerbe lo nacional y en muchos casos la xenofobia). Pero en este tipo de discursos son términos casi sinónimos, esto es, aluden a la patria y a los vínculos afectivos del individuo con ésta. Sin embargo, en Heidegger, veremos cómo la noción de *Volk*, si bien tiene una serie de matices que pueden ligarla a la patria, tales como el carácter de natalidad o las costumbres heredadas de la tradición, también puede señalarse que hay dada una situación de facto en el advenir al pueblo, esto es, en base a la temporalidad del pueblo mismo. Pensar que el *Volk* es apertura destinal no significa

⁵⁸² Ib. p. 384.

que el *Volk* sea una unidad de destino en lo universal, como se cita por estos lares⁵⁸³. Sobre todo porque ese ideario, más que a pueblo, corresponde el término Estado (*Staat*), concepto en auge en la modernidad y fundamento político de la misma aún sin tener un suelo sobre el que asentarse.

Pero, como hemos señalado, en el pensamiento de Heidegger, el pueblo es algo más que una patria porque toma el carácter fundamental del modo de ser propio de la segunda estructura fundamental de la existencia, el ser-con, que representa la alteridad en la que estamos inmersos, ya que siempre somos con otros. Porque el destino no es algo que trascienda al individuo arrojado a un determinado pueblo, sino que es la apertura de posibilidades de la existencia propia a partir de una legado⁵⁸⁴, que sólo toma sentido en la co-existencia. Con esta aclaración, despejamos la posibilidad de un discurso nacionalista al uso en los textos de Heidegger en que emplea el término *Volk*. Consideramos esta aclaración conveniente y pertinente a fin de librarnos, una vez más, del espectro nacionalsocialista que sobrevuela todo hablar de Heidegger y lo político y que pareciera tomar cierta fuerza con la noción de pueblo y su carácter co-destinal.

Ahora bien, tenemos otros términos que emplea Heidegger y que también son propios de los discursos de marcado carácter nacionalista. Podemos señalar que en cualquier alegato de este tipo, términos como patria, pueblo (*Volk*), origen, tierra (*Erde*), raza, suelo (*Boden*) y hogar (*Heimat*) son, en la mayoría de los casos,

⁵⁸³ Citar a España como una unidad de destino en lo universal es algo propio del discurso patriótico ultranacionalista español. Entre otras cosas representa que ese Estado está por encima de los individuos que componen al mismo, como un ente superior de carácter teológico. A este respecto puede verse el texto desencadenante de esa idea en la revista *Falange Española*, nº 1 (7-12-1933). op. cit, pp. 6-7.

⁵⁸⁴ SuZ. s. 383, p. 397.

términos equivalentes que se dan en conjunto, si bien con una serie de matices que los diferencia, pero cuyo fundamento es el mismo. En los pasajes de la obra de Heidegger en que se alude a lo político no se da esta equivalencia, no son palabras intercambiables que tienen fuerza en un discurso en pro de la nación, sobre todo porque surgen cronológicamente. El término *Boden* surge en los años en que se va preparando *Sein und Zeit*, siendo un término fundamental de este trabajo al ser vinculado al desarraigado bajo la forma de la falta de suelo (*Bodenlösigkeit*)⁵⁸⁵. La palabra que en los años del Rectorado es clave para entender el pensamiento político de Heidegger es *Volk*. Cuando se produce en su filosofía el giro hacia el poetizar, sobre todo a partir del trabajo sobre los poemas de Hölderlin⁵⁸⁶, surge el concepto de *Heimat*, el cual tiene unas connotaciones políticas bastante distintas a las que posee el término “pueblo”. Finalmente, el concepto *Erde* es uno de los elementos de la cuaternidad que a finales de la década de los cuarenta comienza a desarrollar como un último *tóπos* de su pensamiento⁵⁸⁷.

Heimat, *Erde* y *Boden* tienen en el lenguaje de Heidegger connotaciones políticas propias, alejados de lo que supuso en 1933 el término *Volk*. Al igual que sucede con este concepto, no son nociones que destaque en el léxico heideggeriano. Analizaremos primero el sentido de *Erde*. El tema de la *Erde* en Heidegger va vinculado estrechamente a los otros tres elementos de la cuaternidad:

Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes.

⁵⁸⁵ cfr. Ib. s. 21, p. 42.

⁵⁸⁶ cfr. GA 4.

⁵⁸⁷ v. GA 7. ss. 167-187. pp.143-162.

Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro.

Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehö- ren, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. Jedes spiegelt sich dabei nach seiner Weise in sein Eigenes innerhalb der Einfalt der Vier zurück⁵⁸⁸.

No hay una independencia de la *Erde* respecto de los otros elementos. Aquí *Erde* no tiene nada que ver con el discurso nacionalsocialista de sangre y suelo. Más bien es un elemento que, a primera vista, puede parecer trascendental, pero que, sin embargo, tiene un contenido puramente inmanente dentro del pensamiento de Heidegger, en tanto que, precisamente, se opone al cielo, el elemento trascendente por anotonmasia. Sin embargo, en el juego de espejos heideggeriano, el cielo, mostrado como lo más lejano, lo trascendente, también es lo más cercano; de igual modo la *Erde* es a la vez, como inmanente, lo más cercano, pero también, y ahí radica su trascendencia, lo más lejano. La tierra es el lugar de los hombres, “es la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales”⁵⁸⁹. Es el lugar de los mortales. Pero este lugar de los mortales no tiene un sentido político. En todo caso puede ser el lugar donde se dé *lo* político en tanto que puede ser considerado como el mundo donde se está arrojado (y sin embargo, la tierra no es el mundo). Es por eso que la *Erde*, si bien tiene una impronta nacionalista en un discurso político, no lo tiene en Heidegger, puesto que la piensa fuera de *la* política. Hablamos de una pieza fundamental

⁵⁸⁸ Ib. s. 180, p. 156.

⁵⁸⁹ “Die Erde ist die bauend Tragende, die nährend Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier”. Ib. s. 179, p. 155.

en el léxico del Heidegger de la Cuaternidad, un Heidegger del que parece que no podemos extraer una ontología de lo político.

Con la *Heimat*, sin embargo, es otro cantar. La *Heimat* es un término que traducimos usualmente como “hogar” o “casa”, pero también tiene el sentido de “patria” o “tierra natal”. *Heimat* es un término recurrente en el Heidegger lector de Hölderlin, el Heidegger posterior a la época del Rectorado. El giro hacia la poética, hacia la lectura de Hölderlin que da tras el fracaso del Rectorado ha sido interpretado como un alejamiento del activismo político⁵⁹⁰. Sin embargo, la interpretación que llevamos a cabo indica que retoma la cuestión de lo político pero desde una óptica distinta, que pasa por comprender qué es lo que el pensador de Friburgo entiende por lo político. Esta idea está presente también en el estudio que de la posibilidad de una teoría política en Heidegger hace Miguel de Beistegui, consistente en esclarecer qué sigue quedando de lo político en su pensamiento una vez que se ha producido el desencanto respecto de la revolución nacionalista y si ese resto pendiente es posible que sea conceptualizado como una política⁵⁹¹. Nuestra propuesta difiere de la de Beistegui puesto que, para él, en Heidegger el sentido de lo político siempre gira en torno a lo nacional y el nacionalismo. De ahí la elección de la importancia del término *Heimat* como patria y el encumbramiento referencial de Hölderlin como poeta nacional, como poeta de los alemanes.

Nosotros vamos a ir más allá de lo nacional. Lo que podemos destacar del pensamiento de lo político en Heidegger al respecto de la *Heimat*, es la frontera que separa un nacionalismo simple de la meditación sobre la esencia de un pueblo, la frontera entre el nacionalismo de pertenencia y la esencia de la nación, lo que la nación es en tanto que colectivo y mundo al que uno ha sido arrojado,

⁵⁹⁰ SAFRANSKI, R. op. cit. s. 330 y ss., p. 328 y ss.

⁵⁹¹ cfr. BEISTEGUI, M. *Heidegger and the political*. Londres, Routledge, 1998.

señalado con la raíz alemana *heim* (casa-hogar) y que daría lugar a un léxico tal como el descrito por Beistegui: *Heimat* (tierra natal, hogar), *Heimweh* (nostalgia), *Heimlichkeit* (secreto, misterio, tal vez privacidad), *Unheimlichkeit* (lo misterioso), *Heimkunft* (futuro hogar, regreso a la patria) y *Heimischwerden* (acogedor)⁵⁹².

La *Heimat* será clave para determinar una ontología de lo político con posterioridad al Rectorado. Pero aún nos queda un trecho del camino para llegar hasta él. Ese trecho pasa por enteder el *Volk* primeramente como el modo de ser propio del segundo existencial fundamental: el ser-con.

Finalmente el término *Boden* (suelo) es un término que aparece en *Sein und Zeit* bajo la forma de *Bodenlösigkeit* (falta de suelo), esto es, desarraigo, una de las consecuencias que ha producido el concepto de ser manejado en la historia del olvido del ser⁵⁹³. En muchas ocasiones el “suelo” sirve para apoyar la noción de fundamento (*Grund*) como aquello que sostiene una determinada cosmovisión, sea la de una ciencia o sea un mero comportarse con respecto al mundo. A este respecto, podemos ver que esta será una constante en toda la obra de Heidegger, desde textos tempranos, como el del curso de 1923⁵⁹⁴, a algunos más tardíos, como la introducción que escribe en 1949, veinte años después, a la conferencia *Was ist Metaphysik?*⁵⁹⁵.

Hay que tener en cuenta que en los textos heideggerianos, el fundamento, si bien toma connotaciones de razón, de motivo, no es sólo en el orden de la prioridad, un “de aquello vino ésto”, sino que es el suelo sobre el que se sustenta, dándole un apoyo que le permita mantenerse y no sólo sobre el vacío. La falta de arraigo que

⁵⁹² Ib. p. 72.

⁵⁹³ v. *SuZ*. s. 21, p. 42.

⁵⁹⁴ v. *GA* 63.

⁵⁹⁵ v. *GA* 9. ss. 365-383, pp. 299-312.

deriva de la ontología de la tradición puede ser identificada con el modo de ser impropio, el que pertenece a la caída, ya que éste hace ir de una cosa a otra, buscando siempre la novedad, lo no-visto, en lugar de comprender lo que frente a sí se halla⁵⁹⁶.

Pero en todos esos términos empleados por Heidegger no hay similitudes de significado con los empleados por el lenguaje ultranacionalista de los teóricos que propiciarían el auge del nazismo unos años después de la publicación de *Sein und Zeit*. De ahí que consideremos importante el análisis del *Volk* para depurar las consideraciones que puedan tenerse a raíz de los vínculos de Heidegger con el nacionalismo y sea tenido en cuenta para establecer un modo de ser propio del colectivo a partir del existenciario del ser-con.

4.4.2.2. El significado del *Volk*

Volk es un término poco estudiado en el léxico de Heidegger, pero que tiene una base clave para una serie de propuestas políticas a partir de su pensamiento. Consideramos al *Volk* como una concreción fáctica de la estructura fundamental del ser-con⁵⁹⁷. Sin embargo, cuando se

⁵⁹⁶ SuZ. s. 346, p. 361.

⁵⁹⁷ El concepto *Volk* es poco trabajado por los estudiosos heideggerianos. Podemos remitirnos a nuestros trabajos sobre este concepto, por ejemplo GILABERT, F. "The concept of Volk in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of Mit-sein", en *Diacritica 30.2. Revista do Centro de Estudios Humanísticos*, 2016; o GILABERT, F. "Deutschland über alles. El vínculo de la germanidad de Heidegger y la noción de Volk en Ser y Tiempo". En RODRÍGUEZ GARCÍA, M. y SÁNCHEZ ESPILLAQUE, J. *Actas del seminario permanente Pensamiento en curso*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017. Es evidente que hay muchos autores que han trabajado el tema de la comunidad en Heidegger pero no desde una óptica terminológica de la misma, sino que aluden más al problema de la comunidad como tal, tocando sólo de pasada el fenómeno del *Volk*.

alude directamente al *Volk* en Heidegger, hemos de tener en cuenta sin lugar a dudas que está hablando del pueblo alemán, que es el lugar donde se constituye su realidad. Otra cosa es que nosotros podamos extrapolar dicho término a otro pueblo, por ejemplo, el andaluz, o incluso al concepto de clase social.

Ahora bien, hacer referencia del empleo del término *Volk* en Heidegger no nos aleja de la sospecha de nazismo de éste. Además del estigma que rodea a Heidegger en política, tenemos que lo que éste señala acerca del *Volk* se encuentra en sus textos desde finales de los años veinte, desde 1927, cuando se publica *Sein und Zeit*, hasta los años treinta, una época marcada por el auge del nacionalsocialismo en Alemania, época en la que todos sabemos cómo Heidegger se erige en rector de la Universidad de Friburgo y pretende llevar a cabo una praxis política a partir de su propio pensamiento.

Ahora bien, *Volk* es un término que usualmente se traduce como pueblo o comunidad, pero también como personas o gente. Pero en Heidegger, la noción de *Volk* implica algo más. Un pequeño ejercicio filológico nos allanará el camino. La palabra alemana *Volk* tiene su equivalente en lengua inglesa en el término *Folk*, que también puede traducirse como pueblo o gente, pero el sentido de comunidad que este término inglés lleva parejo tal vez sea más fuerte que en alemán, puesto que implica connotaciones de clase social, de grupo o incluso de familia⁵⁹⁸. En castellano encontramos la misma raíz que en la palabra inglesa, dando lugar a una palabra propia: folclore. La RAE define el folclore como “El conjunto de creencias, costumbres, artesanías, etc. tradicionales de un pueblo”⁵⁹⁹ y también como “Ciencia que estudia estas materias”⁶⁰⁰. Al pasarlo a nuestra

⁵⁹⁸ v. *Oxford English Dictionary (OED)*. Entrada “folk”.

⁵⁹⁹ *Diccionario de lengua española*. Entrada “folclore”.

⁶⁰⁰ Ib.

lengua hallamos una palabra clave en las intenciones de Heidegger: tradición, que junto al espíritu y el lenguaje constituirán los tres ejes sobre los que se mantiene el pueblo.

Podemos decir de algún modo, siguiendo el lenguaje de la metafísica tradicional, que el pueblo es la esencia de una sociedad, porque la ciudadanía pervive a pesar de los cambios estatales. El pueblo tiene que ver con la tierra y con lo apagado a ella, tiene que ver con el folclore. En definitiva, tiene que ver con la comunidad. Hablar de pueblo es hablar de tradición puesto que ésta se liga al espíritu del pueblo. Un pueblo se proyecta hacia un futuro pero no viene de la nada, sino que, siguiendo la pauta de pensamiento heideggeriana, ya está-en-el-mundo.

4.4.2.3. Tradición, espíritu y lenguaje

Consideramos que lo que describe lo que un pueblo (*Volk*) es, su “esiedad”, lo componen tres factores, los cuales se deben de tener en cuenta para exponer el estatuto ontológico del mismo. Estos tres factores son: la tradición, el espíritu y el lenguaje.

La idea de tradición es importante dentro del pensamiento filosófico de Heidegger. Su tan reiterado vínculo político con el nazismo viene dado a partir de profesor un nacionalismo a ultranza y un arraigo a la tierra, la tierra alemana, la patria, el pueblo alemán. El pueblo (*Volk*) está conforme a la tradición. Esa tradición se liga al espíritu mismo del pueblo. Del mismo modo que sucede con la existencia individual en clave de temporalidad, el *Volk* se proyecta hacia un futuro y, del mismo modo, no viene de una nada, sino que en cierto modo, siempre es-en-el-mundo. Por supuesto, hay diferencias entre el modo de ser-en-el-mundo de la existencia individual y el de la existencia colectiva, en gran parte porque ese *Volk* constituye precisamente el mundo al que la existencia individual ha sido arrojado.

El Volk alberga un conjunto de tradiciones en las que la existencia está inmersa, configurando a partir de las mismas la visión del mundo del existente. El porqué de la importancia de la tradición como uno de los factores determinantes de una analítica del pueblo, radica precisamente en otro de esos factores determinantes, a saber, el espíritu (*Geist*). Ahora bien, Heidegger advierte que *Geist* no es un término que pueda emplearse en su filosofía, como señala varias veces en *Sein und Zeit*⁶⁰¹. Pero en los textos de los años de auge del nazismo, lo emplea continuamente para referirse a un elemento de comunión, un elemento que une a la comunidad⁶⁰². A este respecto, Derridà señala que el *Geist* no fue nunca uno de los temas favoritos de Heidegger por la sospecha de metafísica que recae sobre dicho término, pero que toda la obra heideggeriana está imantada por dicho término⁶⁰³. Pero es necesario señalar que el espíritu tiene un lugar de excepción en las investigaciones porque no ha sido objeto de interés en los estudios heideggerianos, si exceptuamos el trabajo de Derridà. Además, *Geist* tiene la particularidad de que en el léxico empleado por Heidegger, en sus trabajos de los albores de los años treinta, no puede ser una mera traducción del griego *πνεῦμα* ni del latín *spiritus*, sino que, precisamente por no estar en primer plano

⁶⁰¹ v. SuZ. s. 22, p. 43 (también, s. 46, p. 67; s. 48, p. 69; o s. 117, p. 137).

⁶⁰² En los volúmenes de la GA, Heidegger evita el empleo del término *Geist* siendo coherente con lo enunciado en *Sein und Zeit* (ver nota anterior). Sin embargo, en las notas recogidas en clase por los alumnos de principios de los años treinta sí se alude a ese término (p. e. en la *Guide to the Helene Weiss Heidegger lecture notes, 1920-1949*, Universidad de Stanford. Archivo de California). Del mismo tenemos la correspondencia, por ejemplo, con su hermano Fritz (HEIDEGGER, M./HEIDEGGER, F. *Briefwechsel 1930-1949*. En HOMOLKA, W./HEIDEGGER, A. *Heidegger und der Antisemitismus*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 2016). De todos modos, el texto clave de esos años, el discurso del Rectorado, menciona explícitamente al espíritu, como modo de guía y misión de la Universidad y del pueblo alemán (cfr. GA 16, ss. 107-117).

⁶⁰³ DERRIDÀ, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. cit. pp. 15-16.

del lenguaje empleado, alberga una autoridad que parece que está más allá de la historia de la ontología.

Ahora bien, el *Geist*, en Heidegger, está sujeto a la temporalización. No es algo que sea heredado aunque pueda parecerlo. Más bien es *Zeitgeist*, espíritu del tiempo. La aclaración pertinente es conforme al binomio propio de la modernidad entre tradición y progreso, otra nueva vuelta de tuerca a la querella entre antiguos y modernos. Los tiempos que corren, los tiempos de la *Ge-Stell*, han instaurado este binomio de tradición y progreso como una antítesis, como dos cosas opuestas. Pero esto es una interpretación vulgar que impone que lo tradicional es un mirar al pasado mientras que lo progresista sería un mirar hacia el futuro. De este modo puede oponerse una filosofía arqueológica frente a una filosofía teleológica⁶⁰⁴. La base de esta antítesis moderna se halla precisamente en una de los grandes hitos del camino hacia el mundo moderno: el parlamentarismo inglés, donde se establecen dos grupos políticos rivales, *whigs* y *tories*, progresistas y tradicionalistas⁶⁰⁵.

Pero en Heidegger, la tradición es más que una mirada nostálgica al pasado. Podemos advertir que es un señalar el de-donde-venimos con vistas a proyectar un hacia-donde-vamos. Ese de-donde-venimos, la tradición, es heredado, pero no así lo es el espíritu. El espíritu va acorde a los tiempos y es lo que mira y enjuicia la tradición, y en función de ese juicio que emite, actúa de una forma u otra. Así, el *Volk*, que está inmerso en la tradición, es ante todo

⁶⁰⁴ Un excelente trabajo que contrapone estas dos teorías filosóficas sería el ensayo de Paul Ricoeur sobre Freud (*De l'interpretation. Essay sur Sigmund Freud*. París, Le Seuil, 1965), en el cual plantea que lo que el psicoanalista hace es una regresión al pasado para proyectarse al futuro, frente a la filosofía hegeliana, según la cual todo lo hecho y por haber se hace con vistas al futuro, representado por el absoluto.

⁶⁰⁵ cfr. KEARNEY, H. op. cit. pp. 17 y ss. También TOULMIN, S. *Cosmopolis: The hidden agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.

espíritu, en tanto que la comunidad es la que enjuicia a su propia tradición conforme a sus propios intereses proyectivos. No puede negarse el pasado pero hay épocas más críticas que otras con su propia tradición y, de igual modo, hay que épocas que miran al pasado con nostalgia y pretenden recuperarlo, épocas clasicistas, como el Renacimiento, basados en el mirar al pasado y pretender recuperarlo⁶⁰⁶. En nuestro tiempo globalizado se da la paradoja de que tradiciones que no son nuestras se han entremezclado con las propias en aras del futuro común, por lo que nuestra sociedad no puede ampararse bajo un concepto tradicional sustentado en algo así como una esencia de la sociedad, sino que más que a esencia remite a lo estacionario de la sociedad.

El pueblo, como modo del ser-con propio, puede exponerse en tres aspectos fundamentales: tradición, espíritu y lenguaje. Ya hemos hablado de la tradición y del espíritu. El tercer aspecto, el lenguaje, va un paso más allá, puesto que sirve de nexo articulador entre los otros dos aspectos citados. Esto se debe a que el lenguaje envuelve todo aquello que abarca la comunidad, el *Volk*. Pero para aclarar el porqué de la importancia del lenguaje en esta triada que denota la existencia colectiva, hay primero que reseñar de nuevo la existencia individual y la importancia que tiene para ésta también el lenguaje.

Ya señalamos la importancia que tenía el existenciario del lenguaje en la constitución del vínculo con los otros, puesto que nos permite compartir el mundo. Porque interaccionamos con el mundo mediante el lenguaje, es necesario el análisis del elemento lingüístico para clarificar nuestra relación con el mundo. Este lenguaje es configurado

⁶⁰⁶ Los períodos clasicistas, como el Renacimiento, son períodos que tienen como base este mirar al pasado y pretender recuperarlo. En Portugal existe el término *saudade*, que en castellano se ha traducido erróneamente como “nostalgia”. La nostalgia es siempre de algo perdido pero la *saudade* no. La *saudade* es nostalgia de un pasado mejor que nunca se tuvo.

por el pueblo a través del idioma común. Sólo en la medida en que interpretamos mediante el lenguaje lo que ocurre en nuestra propia situación, es como podemos tomar conciencia de nosotros mismos, ya que la necesidad del uso del lenguaje es siempre inherente a la existencia, el hablar es algo determinado ontológicamente.

Pero hay en el lenguaje otra dimensión que tiene que ver propiamente con aquello que es el pueblo. Encontramos que la sociedad global es una inabarcable torre de Babel. Cientos, miles de lenguas se hablan en el mundo. Esa multiplicidad lingüística es uno de los espectros que el espíritu globalizado pretende aunar. Sobre todo, porque esa multiplicidad lingüística ha llegado hasta el punto de no ser sólo una multiplicidad idiomática, sino una multiplicidad de voces. Porque no hay un pensamiento único en la medida en que uno nunca está solo. De ser así, caeríamos en la trampa del solipsismo. Siempre estamos en el mundo con los otros, y esos otros, con sus voces, son los que dados en su conjuntos constituyen la sociedad.

Hemos desgranado la noción de *Volk* en una triada que consideramos que es fundamental para exponer la posibilidad de una política de corte heideggeriano, la que pudo haberse desarrollado en la primera mitad de los años treinta, los años posteriores a *Sein und Zeit*. El *Volk*, el pueblo, la colectividad, la comunidad, resulta ser aquello que en cierto modo puede dotar de ser a la existencia propia en tanto que dota de mundo y, por tanto, dota de sentido a lo que uno mismo “es”. En la unión de tradición, espíritu y lenguaje es donde se convive con los demás. Esto es, es donde se da la estructura ontológica fundamental del ser-con. Ese ser-con puede ser la base de una teorización y una praxis de la vida en comunidad a partir del pensamiento de Heidegger, alejado de la barbarie y la política que supuso el nazismo.

4.4.2.4. Ser-con y *Volk*: la primera posibilidad de una política heideggeriana

Una política de corte heideggeriano ha de pasar primeramente por el sentido que tiene la comunidad, el *Volk*, los otros con los que somos. Los otros en su conjunto son los que constituyen la sociedad. Siempre estamos con esos otros, siempre somos con los demás, que no están ahí por y para uno mismo, sino que tienen entidad e identidad propia, tienen voz y, por supuesto, pensamientos distintos a los de uno mismo. Esa multiplicidad de voces e ideas constituyen la sociedad, la cual es un mundo en común. Los otros, a diferencia de las cosas, de los útiles que hay en el mundo, son entes que tienen la forma tal del existente y que, de igual modo, son-en-el-mundo, pero comparecen intramundánamente, comparecen en el mundo de la existencia. Así, el ser-con, el segundo existencial que anteriormente hemos señalado, implica reciprocidad porque somos con los otros en el modo de ser uno para otro⁶⁰⁷. De este modo, el trato con los otros no es un mero co-estar-ahí dentro de un mundo, sino que el *con* tiene el modo de ser de la existencia⁶⁰⁸. El ser-en-sí intramundano es la co-existencia.

El otro no aparece en una aprehensión de sí mismo que comienza con la distinción de un sujeto individual frente a los otros, sino que lo hace en el mundo donde un existente individual se halla, donde circunspectivamente ocupado se mueve por su mismo ser. No es que primero se identifica el existente, sabe de sí mismo, y luego de los otros, sino que primeramente se encuentra con los otros en el mundo, los identifica y a partir de ahí pregunta por su mismidad. Ese otro es también un existente, no es un objeto, si bien pueden ser tratados como tal, como sucede, por ejemplo, en el caso de la

⁶⁰⁷ BZ. s. 113, p. 36-37.

⁶⁰⁸ cfr. SuZ, s. 125, p. 145.

esclavitud⁶⁰⁹ o en el de las estadísticas. Nuestro hacer se condiciona más por ellos que por los útiles que encontramos en nuestro derredor. Ahora bien, la diferencia de uno mismo con respecto de los demás no parte de una identificación propia. No se es algo previo, sino que se está arrojado al mundo. Antes de la autocomprensión, se observa a los demás y, a partir de lo observado, se establece lo que nos diferencia, aunque sean cosas simples y banales, aunque sean perogrulladas⁶¹⁰. Determinarse como un yo aislado y unívoco, determinarse como una sola voz, como pretende el neoliberalismo dentro de la sociedad global, no es posible puesto que no hay una voz privilegiada, sino múltiples voces fruto de la co-existencia. La co-existencia constata que también hay otros “iguales” que nosotros al no ser una determinación existencial, sino una condición que surge cada vez por la presencia de los demás. El existente se encuentra a sí mismo en lo que hace, por lo que determinarse como un “yo” ha de entenderse desde la espacialidad existencial, esto es, este “yo” no es un punto privilegiado en el espacio, sino que es un ser-en, la existencia se comprende desde el mundo en que está arrojado. Y como estar arrojado es como co-existe.

Co-existencia y convivencia no son un mero encontrarse juntos de varios individuos, sino que caracteriza al individuo en sí, en tanto que caracteriza la existencia propia de los otros en la medida en que la misma es dejada en libertad para un co-ser mediante el mundo. La existencia sólo es co-ser en la medida en que comparece para otros y, por ello, ese co-ser ha de ser interpretado desde el cuidado

⁶⁰⁹ Es interesante para esta cuestión el capítulo que en la *Fenomenología del Espíritu* dedica Hegel a la dialéctica entre amo y esclavo (v. *Phänomenologie des Geistes*. cit. pp. 145-155).

⁶¹⁰ Puede verse la interesante conferencia de Jacques Lacan en el congreso de psicoanálisis de Zurich de 1949 *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (En *Écrits* 1. París, Le Seuil, 1966. pp. 93-100).

(*Sorge*), en tanto el otro es objeto de solicitud (*Fursorge*)⁶¹¹. La solicitud implica al otro en tanto que lo ayuda a hacerse transparente en su cuidado y libre para él. Por la solicitud, el ser-con se funda sobre lo que recae la ocupación. Esa co-existencia toma la forma de pueblo y constituye lo que podríamos llamar un “nosotros” que posee una ocupación común, un hacer común, y que ya hemos visto que tiene como base una tradición, un espíritu y un lenguaje. La convivencia con los otros que se dedican a lo mismo suele nutrirse de la desconfianza pero el compromiso en común con lo mismo se decide desde la existencia exprésamente asumida, por lo que hablar de univocidad como hace el liberalismo, implica anteponer el “yo” al colectivo. La solidaridad posibilita el sentido de las cosas, así, el co-ser es lo que permite la liberación⁶¹². El mundo puede liberar a los otros por el ser-con. El co-habitar existencial siempre es por-mor-de otros, en el ser-con los otros ya están abiertos en su existencialidad. Esta apertura al otro implica que en la comprensión de ser del existente individual ya se da la comprensión del otro. El conocimiento recíproco se funda en ese co-habitar, habiendo una relación con los otros que es constitutiva de la existencia misma. El ser-con se torna en la proyección a otro del propio ser para consigo mismo.

De este modo es como el ser-con, bajo la forma del pueblo, es como puede ser el fundamento de una política heideggeriana que parte de una ontología de lo político, ya que es un exponente de la estructura ontológico-existencial. El pueblo es la existencia plural en tanto que representa el modo de ser de la comunidad. En el mundo globalizado en el que vivimos no podemos basarnos en el solipsismo de una identidad propia, ni siquiera en la de una voz dominante, como sucede en el imperialismo encubierto en ese neoliberalismo. Más bien, nuestra labor ha de ser establecer una identidad

⁶¹¹ cfr. SuZ. s. 121. p. 141.

⁶¹² Ib. s. 121. p. 141.

circunstancial, en función de los otros a los que advenimos. Esos otros serán entonces la base que ha de configurar nuestra idea de comunidad, tratar a los otros como iguales y no como extraños, en aras de la posibilidad de una cooperación. Esa gestión de la otredad que debemos llevar a cabo pasa por esos otros sin rostro, esos otros que vemos en nuestra cotidianeidad. De ahí que el objetivo sea llegar a una comunidad “propia”, siguiendo las modalidades del ser de la existencia.

4.4.2.5. Hacia un ser-con propio: Sociedad y comunidad

Podríamos fijar el inicio para la posibilidad de un pensamiento político en 1927, en *Sein und Zeit*. En el camino en que se labra esta obra, también hubo lugar para lo político. Ejemplo de ello es la citada conferencia que impartió en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1925, donde ya se habla del ser-con⁶¹³. Pero en la considerada obra magna de Heidegger es donde se aglutan todos los elementos que fue exponiendo en las lecciones, conferencias y otros escritos anteriores a su publicación en 1927, así como un giro que ha sido considerado como una aporía.

El propósito general de *Sein und Zeit* es llevar a cabo una hermenéutica del sí mismo, trata del cuidado de sí a partir de la angustia. Todo el trabajo de los años veinte de Heidegger gira en torno a esta obra y por ende a esta hermenéutica de sí, a esta analítica existencial. Pero *Sein und Zeit* encierra una trampa que origina el pensamiento del Heidegger de los años treinta, cuando se produce lo que se ha llamado la *Kehre*. Un giro en el camino, un viraje hacia otras posibilidades en la pregunta por el ser. En un primer momento, la época en que se origina el texto de *Sein und*

⁶¹³ v. BZ. s. 113, p. 36-37.

Zeit, bajo la influencia de la fenomenología husseriana, la pregunta de Heidegger es acerca del sí mismo, de la existencia propia, como aquel ente que puede elaborar de nuevo la pregunta por el sentido del ser. Pero a partir de *Sein und Zeit*, incluso al final de esta obra ya se señala⁶¹⁴, la pregunta por el sí mismo cambia a una suerte de existencia propia en colectivo.

No es que antes Heidegger no se hubiera preocupado por el problema de los otros. Según la analítica existencial que lleva a cabo en *Sein und Zeit*, uno es arrojado a un mundo donde no está solo, sino que se está con otros, en una sociedad. Esos otros serán el interés de Heidegger a partir de entonces. Ya en el curso de 1929-1930, el curso que se había inaugurado con *Was ist Metaphysik?*, Heidegger plantea la pregunta por el colectivo⁶¹⁵. Podemos señalar entonces que si durante los años veinte, en el camino que labra *Sein und Zeit*, el interés de Heidegger es la existencia individual, durante el inicio de los años treinta será la existencia colectiva, una suerte de nosotros. Esto es, se ha pasado de preguntar por el sí-mismo a preguntar por el nosotros-mismos.

Ahora bien, este nosotros mismos es un modo propio de ser sí-mismo en plural. El modo impropio de la colectividad toma la forma de la sociedad del *das Man*, por lo que se reclama un tipo de colectivo propio, que es lo que creemos que Heidegger pretendía esclarecer antes del giro de su pensamiento hacia la historia del ser. Ese colectivo propio tomaría la forma de la comunidad. La meta es recuperar un sí-mismo colectivo, esto es, *Volk*. De ahí que el término adecuado remite a los discursos *volkisch* de la época, cargados de significación política: comunidad popular (*Volksgemeinschaft*)⁶¹⁶.

⁶¹⁴ SuZ. ss. 382 y ss., pp. 396 y ss.

⁶¹⁵ GA 29-30. s. 114, p. 108.

⁶¹⁶ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 106.

La comunidad popular es el modo de ser propio del colectivo, pero para llegar a ella hay que ver antes qué características presenta el modo de ser impropio de ese mismo colectivo y cómo se da en el mundo moderno en el que nos encontramos. Ese modo de ser impropio de un grupo de personas es la sociedad, la cual es dada en el modo de vida impersonal del *das Man*. La convivencia cotidiana que se da en la sociedad está subsumida, como hemos visto, bajo el manto de la impropiedad. La metrópoli global en la que vivimos, el escenario de la *Ge-Stell* y del neoliberalismo que lleva al nihilismo, está atravesada por el consenso social, que no es advertido por la existencia inmersa en el *das Man*. Ese consenso es la base de la sociedad: una multitud de individuos incapaces de una acción unitaria⁶¹⁷. Respecto de la sociedad, Heidegger siempre rechazó que esa concepción que denotaba a los demás como un eco de la impropiedad fuera una crítica a la cultura, tal y como hemos señalado en los precedentes que han visto la posibilidad de una política a partir de Heidegger. El problema para considerarla como tal es un factor ontológico que introduce en *Sein und Zeit*, donde además de caracterizar ónticamente la cotidaneidad, reivindica un estatuto ontológico para el *das Man*⁶¹⁸, que es considerado un existenciario estrechamente ligado a ese otro que es el ser-con. Ese *das Man* toma el rol de sujeto en la cotidaneidad, a pesar de que el existente se concibe en ella a sí mismo como un yo-sujeto, y su descripción óntica incluye la co-existencia con los otros como convivencia fáctica. Pero su carácter ontológico indica su dominio en el modo de ser impropio. Ese doble movimiento óntico-ontológico denota la peculiaridad que presenta la esfera de lo público, la cual se hace patente en las sociedades modernas. Porque la esfera del *das Man* está ligada a la vida fáctica, no es sólo una opinión que la trasciende, sino que abarca el mero vivir cotidiano.

⁶¹⁷ GA 20. s. 329, p. 310.

⁶¹⁸ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 154.

La despersonalización de la sociedad moderna tiene su culmen en la metrópoli, donde predomina la abstracción y el intercambio sobre la concreción y el valor de uso⁶¹⁹. Esa es la conexión con la Ge-Stell y el neoliberalismo, donde el hombre se convierte en mero portador de aquello que él mismo ha creado. La ciudad pequeña, la ciudad de provincias, está marcada por la concreción, la división del trabajo poco desarrollada, la producción para la subsistencia, los roles sociales poco flexibles y el predominio de la vida emocional sobre la abstracción. Pero la metrópoli se basa en la economía dineraria y es la sede de los intercambios, hasta el punto de haber una incitación permanente a los sentidos para crear nuevas necesidades⁶²⁰. El individuo de las sociedades está en permanente contacto con los demás, pero ese contacto se nutre de la desconfianza, la cual puede derivar bien en hostilidad, bien en indiferencia. El individuo de las sociedades tiene una autonomía siempre creciente, buscando cada vez más el beneficio del propio interés, el cual está amparado en el marco de la legalidad, que de forma impersonal rige formalmente las decisiones de los miembros de una sociedad.

A las sociedades se opone la comunidad. La comunidad es presentada como una vida social orgánica, ordenada según lazos sociales donde el individuo autónomo no es relevante pero que aporta seguridad y estabilidad⁶²¹, desprendiéndose su sentido de las actitudes y el contexto de la comunidad. El acontecer de la comunidad es análogo a empuñar el propio ser por parte del existente individual: la comunidad propia es una posibilidad, pero para que se realice es necesario una modificación existencial que permita su alumbramiento, la cual se liga a la comprensión del sentido del ser⁶²². En la sociedad impropia, la existencia no es verdaderamente

⁶¹⁹ Ib. p. 158.

⁶²⁰ Ib. p. 159.

⁶²¹ cfr. TÖNNIES, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Berlín, De Gruyter, 1998.

⁶²² LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 111.

libre, sino que sólo puede alcanzar su libertad en una existencia propia, tomando en el colectivo la forma de la comunidad, que es la que posibilitaría la comprensión de su ser auténtico, abriendo así la posibilidad de una propiedad colectiva, diferente de la convivencia cotidiana.

La comunidad no es un término que aparezca políticamente en el vocabulario de Heidegger. Sin embargo es destacable la carta que envía a Karl Jaspers el 14 de Julio de 1923⁶²³, donde habla de comunidad de lucha para transformar fundamentalmente la filosofía. Si el fin perseguido por la analítica existencial expuesta en *Sein und Zeit* responde a una verdad individual, tiene como resultado una singularidad extrema. Sin embargo, hacia el final de dicha obra, Heidegger se atreve a incursionar en el sentido de la comunidad, en tanto que apropiación del ser-con, como algo diferente de la sociedad impropia. La comunidad es acontecer del pueblo, el cual es la posibilidad más originaria en que la existencia puede resolverse. La comunidad se presenta como la realización del destino del pueblo⁶²⁴, adquiriendo así el sentido de lo político la ontología expuesta en *Sein und Zeit*. Esa comunidad es el destino de la sociedad, puesto que si la existencia se atreve a empuñar su propio ser, tendrá lugar la comunidad propia⁶²⁵.

Ahora bien, hay que destacar que esta propiedad se alcanza desde la constitución de la historicidad, que supera con creces el modo de entender la historia vulgar, que es propio de la convivencia cotidiana. El destino común que surge de la vida en comunidad se contrapone a ser uno con el otro en el modo cotidiano. No es una mera suma de los destinos individuales, sino que la verdadera unión

⁶²³ HEIDEGGER, M./JASPERS, K. *Briefwechsel 1920-1963*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.

⁶²⁴ SuZ. s. 384, p. 398.

⁶²⁵ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 168.

nace del común entregarse a la misma causa. Heidegger afirma, además, que ese destino se libera en el compartir y en la lucha⁶²⁶. Desde esa óptica podría formularse una teoría política que tenga como núcleo la idea de comunidad popular.

4.4.2.5.1. Una propuesta política a partir del *Volk*: Populismo *volkisch*

Ahora hemos de volver a reiterar la idea general que se sostiene al respecto de la participación política de Heidegger en el nazismo: que Heidegger evidentemente se adhirió al NSDAP, pero sin estar claro si se entusiasmó con el espíritu revolucionario de los años treinta en Alemania o había en su filosofía unas directrices políticas pro-nacionalsocialistas. Nuestra intención no es averiguar la verdad al respecto. Sin embargo, sí nos sale al paso la cuestión de lo que le llevó a adherirse a este movimiento, entre otras cosas porque hay influencias en su modo de entender la política de las corrientes *volkisch* de la época⁶²⁷, que abogaban por una revolución conservadora contraria a la República de Weimar y que finalmente no se llevó a cabo, pero que sirvió de caldo de cultivo para el posterior auge del nazismo⁶²⁸. Con estos teóricos *volkisch*, como Carl Schmitt o Ernst Jünger, ya hemos señalado que Heidegger tuvo acuerdos y desacuerdos⁶²⁹.

A qué se debe esta influencia puede rastrearse en el mismo planteamiento que de la filosofía tiene Heidegger: a pesar de

⁶²⁶ SuZ. s. 384-385, p. 398.

⁶²⁷ BOURDIEU, P. op. cit. p. 19 y ss.

⁶²⁸ Como uno de los bastiones de los movimientos *volkisch* podemos destacar a la Sociedad Thule, dirigida por Alfred Rosenberg, quien fue uno de los grandes teóricos del nazismo.

⁶²⁹ SAFRANSKI, R. op. cit. s. 209, p. 213; s. 267, p. 269.

la abstracción de su pensar cuando alude al ser y a lo ente en su totalidad, la pregunta por lo fáctico de la vida cotidiana es su punto de partida filosófico⁶³⁰, y eso fáctico implica asumir de lleno el espíritu de la época. Heidegger es un pensador de su tiempo y su época y los hechos vividos en Alemania en la primera mitad del siglo XX condicionan su pensamiento. La Alemania de entreguerras es una época marcada por la demanda de la reflexión acerca de la situación de crisis de aquellos años, tras el trauma de la I Guerra Mundial. La guerra y la posterior crisis marcaron, como ya sabemos, a toda una generación de intelectuales alemanes, la generación de Heidegger, lo cual se reflejó en los discursos sobre la era de masas y la técnica, la fascinación por la guerra y la muerte y la rebelión contra el poder y la burguesía⁶³¹. Esta generación se desarrolló en un proletariado universitario al margen de la Universidad, que tomó en algunos casos posiciones conservadoras, nacionalistas y xenófobas⁶³², pero en otros casos derivó en una izquierda radical⁶³³, si bien con menos relevancia en la historia, pero tanto uno como otro bando presentaban la crisis como un símbolo de decadencia de la civilización occidental⁶³⁴. Frente a esa decadencia se persigue un nuevo modelo que sólo tomará forma tras la II Guerra Mundial en la figura del emboscado de Jünger, quien busca en el bosque

⁶³⁰ XOLOCOTZI, Á. *Fenomenología de la vida fáctica*. México D. F, Plaza y Valdés, 2004. p. 14.

⁶³¹ BOURDIEU, P. op. cit. p. 19.

⁶³² Por ejemplo, el caso más reseñable de teórico derechista es el de Carl Schmit, pero también otros como el periodista Hans Zehrer o Max Hidelbert Boehm.

⁶³³ Los ejemplos tempranos son los de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Más adelante el Instituto de Investigación Social (la Escuela de Frankfurt), el filósofo marxista húngaro pero entonces instalado en Alemania Gyorgy Lukács o el poeta Erich Mühsam siguieron la estela de la izquierda hasta que tuvieron que emigrar por la llegada al poder de los nazis (o, como en el caso de Mühsam, murieron en un campo de concentración).

⁶³⁴ cfr. SPENGLER, O. op. cit.

una concepción auténticamente alemana de la libertad más allá de la burguesía ilustrada⁶³⁵. Esos teóricos *volkisch* poseían una matriz ideológica común que engendra una visión del mundo basada en oposiciones⁶³⁶.

Que Heidegger pertenece a esta cosmovisión está claro, pero sin embargo se tiende a pensar su trabajo como a-histórico⁶³⁷, lo que le da cierto carácter de apoliticidad, al estilo de las grandes obras del pensamiento universal, como la *Crítica de la razón pura* de Kant o el *Discurso del método* de Descartes. Sin embargo, podemos encontrar trazos *volkisch* en Heidegger, por ejemplo en el análisis que hemos visto que hace del *das Man*, la masa impropia de un mundo dominado por la burguesía. Porque en el fondo, todo pensador lleva consigo cierto compromiso político que de algún modo ha de verse reflejado en sus textos, aunque su campo de trabajo sea muy distinto del mismo⁶³⁸.

Hemos visto la posibilidad de que Heidegger estuviera vinculado a una suerte de ideología *volkisch*, esto es, una suerte de populismo conservador. Ahora bien, podemos desarrollar también un populismo de izquierda que tuviese como sentido último la comunidad en su modo de ser propio a partir de lo expuesto. Ahí podría darse una suerte de política heideggeriana.

El populismo como corriente política implica atraerse a las clases medias y más desfavorecidas frente a un elitismo dominante. Para aludir al populismo, hemos de señalar dos tipos de política enfrentadas. De un lado, tendríamos una política elitista, en la que una minoría rige a la multitud y en la que la integración en la misma, esto es, ser

⁶³⁵ V. JÜNGER, E. "Der Waldgang". SW7 Essays 1. *Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.

⁶³⁶ BOURDIEU, P. op. cit. p. 32.

⁶³⁷ cfr. STEINER, G. op. cit. p. 13.

⁶³⁸ BOURDIEU, P. op. cit. p. 14.

uno de los actores activos del escenario de la política, implica trepar y saber desenvolverse en un sistema piramidal y estamentario. Esta política vertical tiene como modelo el Antiguo Régimen, a pesar de su predominio en las sociedades tardomodernas, como la democracia estadounidense y el parlamentarismo inglés, o las mal llamadas repúblicas populares de la Unión Soviética y China. La verticalidad estriba en que el miembro de la sociedad que tenga cierto interés en la política, si quiere hacer algo en la misma, se ve impelido a ir “subiendo escalones”, dentro del partido, para así poder materializar sus demandas, las cuales, en ese ascenso, se van tornando más acordes a una ideología promovida desde la élite del partido, porque sólo se sube de nivel siendo acorde a los requerimientos que en ese nivel hay.

Del otro lado, frente a esta política elitista-vertical tendríamos el populismo, que reclama la horizontalidad. La base de la política para el populismo son las demandas del pueblo. A partir de estas demandas, el proyecto político populista se erige como defensor de los intereses generales de la población. Las demandas políticas son las que configuran la identidad de un determinado pueblo⁶³⁹. A diferencia de los sistemas elitistas, tras el pueblo no hay una expresión de ideología para el populismo⁶⁴⁰, sino que se articula única y exclusivamente mediante demandas. Pero aunque estas demandas son múltiples y variadas, existe una demanda ulterior que es la que engloba al resto: la demanda democrática. Ahora bien, esta democracia no tiene nada que ver con la democracia impersonalista que surge como vástago político del *das Man* impropio. La democracia populista presupone un carácter igualitarista al no haber una preeminencia de una demanda política sobre otra, del mismo modo que no hay una preeminencia al respecto del ser de ningún ente sobre otro ente. El populismo configura su ideología a partir de

⁶³⁹ LACLAU, E. *La razón populista*. cit. p. 9.

⁶⁴⁰ Ib. p. 97.

las demandas y/o acciones, mientras que la política elitista configura sus demandas y/o acciones en función de la ideología. Esto es lo que diferencia fundamentalmente a una y otra forma política.

Actualmente, el populismo es uno de los temas centrales del debate filosófico-político, sobre todo a raíz de la irrupción en el *main stream* de la política de nuevas formaciones que reclaman su sitio tanto a la izquierda como la derecha de las formaciones clásicas de los sistemas democráticos globales⁶⁴¹. De esta forma de hacer política se ha dicho mucho de manera muy dispar, pero hay una serie de mecanismos de acción que son comunes en toda esta diatriba, como el predominio del planteamiento emocional sobre el racional, la adhesión incondicional al líder o una fuerte movilización social entre otros. Si nos guiamos por estas estrategias, podemos ver que han habido en la historia reciente infinitud de movimientos populistas con una idea política prefijada por los paladines de cada uno de ellos: del “Milagro de Aznar”⁶⁴² al movimiento cocalero-aymara de Evo Morales⁶⁴³, de Podemos a la irrupción de Trump en la presidencia estadounidense⁶⁴⁴.

Si es nuestra pretensión elucidar la posibilidad de un populismo heideggeriano, es necesario tener en cuenta el *das Man*, pero

⁶⁴¹ Ernesto Laclau es el teórico de más renombre que formula unas tesis sobre el populismo pero podemos encontrar mucha bibliografía reciente en castellano. Así podemos citar los trabajos de Fernández Liria (*En defensa del populismo*. Madrid, Catarata, 2016), Villacañas (*Populismo*. Madrid, La huerta grande, 2016) o Verstrynge (*Populismo. El voto de los pueblos*. Barcelona, El viejo topo, 2017).

⁶⁴² KAMM, T. & VITZTHUM, C. “Spain is booming as it moves to meet EU monetary pact”. *The Wall Street Journal*. 20/05/1997. (<https://www.wsj.com/articles/SB864076332524104500>)

⁶⁴³ FANJUL, G. “Bolivia: populismo del bueno”. *El País Digital*. 23/11/2011. (https://elpais.com/elpais/2011/03/23/3500_millones/1300858200_130085.html).

⁶⁴⁴ PÉREZ COLOMÉ, J. y LLANERAS, K. “De Trump a Podemos: ¿Qué es exactamente el populismo?”. *El País Digital*. 14/11/2016. (https://politica.elpais.com/politica/2016/11/14/actualidad/1479150607_282338.html).

teniendo claro que la masa a que se refiere con ese término no es lo popular, aunque pueda identificarse el populismo con la masa. Hay una diferencia fundamental entre *das Man*, como masa impropia, y *Volk*, que sería una comunidad propia, que nos remite a un compartir la co-existencia en espacio común donde los otros configuran una identidad propia, mientras que en la co-existencia impropia, no hay lugar para un compartir puesto que la alteridad pasa inadvertida en la cotidaneidad media⁶⁴⁵. El contrarresto a la sociedad impropia es la comunidad popular. Del mismo modo que el llamado de *Sein und Zeit* para superar el estado caído del existente individual, un colectivo que lleva una existencia impropia puede asumir aquello que es y constituirse en una comunidad propia. No es una tarea fácil, puesto que el no tener que preguntarse por la cotidaneidad alivia a la existencia de no tener que interrogarse de continuo, permitiendo hacer las cosas con mayor facilidad y comodidad. Pero al preguntarse por el carácter propio del pueblo, a éste se le da un lugar en la historia.

Si bien las ideas que Heidegger tiene acerca del pueblo y la comunidad son ambiguas, pudiendo originar una interpretación populista conservadora, en la línea *volkisch*, podemos señalar también similitudes con los nuevos populismos que parten de cuestionar lo que se entiende por democracia, sobre todo lo que hemos señalado como tardoparlamentarismo, que no lleva a una democratización real donde la titularidad del poder recaiga en la ciudadanía y la legitimación del gobierno sea acorde a un proceso electoral establecido contractualmente, sino que fomenta la irrupción de la masa impropia, con lo que una democracia real fracasaría al ser un ente impersonal (el “se vota”) el que tomas las riendas del sistema. La verticalidad del sistema tardoparlamentario no contempla las demandas populares porque el ciudadano, como el *das Man*,

⁶⁴⁵ SuZ. s. 126, p. 146.

no es nadie y es todos a la vez, convirtiéndose este sistema en la consumación del nihilismo político al no representar a nadie.

La tarea de un populismo heideggeriano debe ser la construcción de la comunidad popular en su modo de ser propio. Sólo mediante la re-apropiación del *Volk* puede llegar a establecerse una democracia real en base a la no preeminencia de uno sobre otro, lo que sería la horizontalidad reclamada, exponiéndose que la democracia no es lo mismo que unos intereses partidistas y verticales. Pero este planteamiento de una política a partir de un concepto deducible de Heidegger, el de comunidad propia, aunque puede resultar interesante, encierra una aporía que lo imposibilita.

4.4.3. La trampa de *Sein und Zeit*

Sein und Zeit es sólo la primera parte de un compendio que iba a tener una continuación, bajo el título de *Zeit und Sein*, donde se expondría una segunda tarea fenomenológica (tras la analítica existencial), que consistiría en desbrozar tres momentos claves de la historia de la filosofía⁶⁴⁶. Pero dicha segunda mitad nunca fue redactada, sino que en su lugar se produjo el giro (*Kehre*) hacia otra forma de entender el pensamiento: como una historia de la metafísica occidental como la historia de la caída en el olvido del ser y su consecuente nihilismo.

Mucho se ha escrito y trabajado acerca de la legitimidad de este viraje⁶⁴⁷ y de la segunda parte no escrita de *Sein und Zeit*⁶⁴⁸. Pero lo cierto es que redactar esa segunda parte siguiendo la pauta marcada de su obra principal era una labor imposible para el

⁶⁴⁶ Ib. s. 39-40, p. 59-60.

⁶⁴⁷ PÖGGELE, O. op. cit. ss. 162 y ss. p. 192 y ss.

⁶⁴⁸ cfr. HERRMANN, F.-W. von. *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. cit.

pensador de Meßkirch porque el final de la primera mitad conduce a una serie de aporías irresolubles respecto de la analítica existencial. La principal de todas es que en esa segunda parte se iba a poner de manifiesto la temporariedad del ser, que era más originaria aún que la temporariedad de la existencia⁶⁴⁹, pero esto no sería posible puesto que en *Sein und Zeit* se muestra que lo único que puede temporeizarse es el existente que se cuestiona por el sentido del ser y no al ser mismo⁶⁵⁰.

Pero *Sein und Zeit* encierra una serie de aporías menores que conducen a esa aporía principal, mostrando que no había posibilidad de un fundamento último más allá de la existencia individual, que se caracterizaba por esa temporalidad. Ejemplo de ello sería que el existente es caracterizado por dos aspectos incompatibles entre sí que se intentan armonizar en la aperturabilidad: la facticidad, en tanto que ser afectado por el entorno y asociada a la disposición afectiva, y la existencia, ligada al carácter proyectivo del existente y vinculada al comprender⁶⁵¹. La aporía que para nosotros tendrá más importancia reside en el sentido que la propiedad tiene respecto de la existencia con los demás, el modo de ser propio del ser-con. Hemos desplegado el modo de ser propio de la colectividad mediante el término del *Volk*, lo cual nos llevaría a la posibilidad del desarrollo de una política de corte heideggeriano. Pero esa aporía nos muestra que establecer una política como tal a partir de Heidegger no es posible, por lo que sólo sería posible establecer una ontología de lo político en cuanto tal, de hacer una mera fenomenología del ser-con, de nuestra situación en el mundo con respecto a los otros y no como un colectivo que, en el fondo, pueda poseer un carácter destinal en común. Por tanto, es necesario desplegar esa

⁶⁴⁹ cfr. SuZ. s. 18-19, p. 39-40.

⁶⁵⁰ ESCUDERO PÉREZ, A. “Ser y tiempo: Una obra interrumpida”. *Eikasia. Revista de Filosofía*. nº 41. 2011. p. 135.

⁶⁵¹ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 22.

aporía, para así poder hacer desde la ontología de lo político no una política de “máximos”, no una política que pretenda elucidar el modo adecuado de organización en el mundo globalizado de la *Ge-Stell* y el neoliberalismo, sino una política de “mínimos” que tenga un remanente práctico para que el conflicto, lo que subyace en *lo político*, pueda ser solventado.

Lo político tiene como base la alteridad, el hecho de que hay otros. Esos otros también son afectados, como hemos visto, por los modos de ser propio e impropio. Si los otros nos los encontramos en la cotidaneidad, el vínculo con ellos está teñido de impropiedad, siendo el ser-con propio algo difícil de plantear, puesto que a la propiedad sólo se llega mediante las instancias singularizadoras de la muerte y la angustia, permitiéndonos romper con los demás con los que inmediata y regularmente nos identificamos en el *das Man*. En el camino de pensamiento de Martin Heidegger, la posibilidad de un ser-con propio está abierta en *Sein und Zeit*, como sabemos, a partir del carácter proyectivo del comprender, que permitiría a la existencia elaborar un modo de ser propio colectivo a partir del concepto de generación o *Volk*, esto es, en base a un estudio de la historicidad de la existencia, lo cual propiciaría la aparición de una comunidad propia, desde la cual hacer algo así como una política auténtica, que nosotros hemos querido reflejar en la posibilidad de un populismo.

Sin embargo, en *Sein und Zeit* ya se elucida que ese modo de ser propio de los otros no es posible, sino que los otros están condenados a la impropiedad: El temple anímico que posibilita el paso de la existencia impropia a la propia es la angustia, que es la que permite la comprensión de los éxtasis temporales. La angustia posibilita el distanciamiento respecto del ente intramundano para poder tematizar el mundo, que es lo que da sentido al ente. En la cotidaneidad, esto es, allí donde no nos distanciamos de lo intramundano, somos con los otros, incluso, cuando estamos solos,

ya que la soledad es un modo deficiente del ser-con. Este vínculo con los otros se quiebra con la angustia, donde la desazón acaba por singularizar la existencia, abriendo el camino hacia su análisis, tal y como es expuesto en la segunda sección de *Sein und Zeit*. Este análisis de la propiedad de la existencia posibilita mostrar la temporalidad como sentido de ser del existente desde la singularidad ontológica que da la muerte. Esto es, sólo desde la individualidad se da la propiedad.

Pero Heidegger, a pesar de haber expuesto esto en *Sein und Zeit*, todavía parecía creer en la posibilidad de un ser-con propio. Sin embargo, dos años después de la publicación del considerado su trabajo magno, zanja las dudas al dotar al individuo moderno de un temple anímico fundamental que no era contemplado en 1927. En el curso de invierno de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, alberga la pregunta ¿Quienes somos, pues, “nosotros”?⁶⁵². Obviamente la pregunta está contextualizada y no se dirige a la humanidad en general, sino a la Alemania de finales de los años veinte del siglo pasado, o más aún, al colectivo universitario, que es a quien se dirigirá en el discurso rectoral de 1933. Pero preguntarse por la posibilidad de un colectivo da lugar a plantearnos dicho texto a partir de lo que hemos elaborado al respecto de una ontología de *lo político*.

Heidegger expone como temple fundamental el tedio, redefiniendo el temple anímico en relación con los existenciarios y como nexo de unión entre ser y existencia⁶⁵³. Si la angustia era un temple anímico que se asociaba con la propiedad y la singularización, el tedio tiene el carácter de lo impropio, por tanto el ser-con no tiene ninguna posibilidad de ser propio. Frente al aislamiento al que lleva la angustia, el tedio está asociado ya de por sí al *das Man*. Si

⁶⁵² GA 29/30. s. 103, p. 100.

⁶⁵³ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 22.

en *Sein und Zeit* había una diferencia notable entre aquellos que son considerados resueltos en el modo de ser propio por haber precursado su propia muerte y quiénes no⁶⁵⁴, en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, no se llega a ninguna parte, puesto que el tedio profundo aplana y nivela, siendo sólo la filosofía aquella que permite que la existencia caída pueda ser liberada de ese tedio, pero sin aportar una teoría salvífica, sino tomando el papel singularizador de la angustia, haciendo que los otros, inmersos como uno mismo en el tedio, asuman este aburrimiento para forzarlos a no escapar mediante los pasatiempos y la curiosidad⁶⁵⁵.

La política de “mínimos” que proponemos debe de partir de la singularidad y debe ser entonces vocadora de una liberación para con los otros. A esa política de mínimos nosotros la llamaremos anarcoexistencialismo. Ese anarcoexistencialismo es nuestra propuesta de una política que pueda resultar de una ontología de *lo político*.

⁶⁵⁴ Y que persigue que los demás asuman las riendas de su mismidad, cómo el filósofo de Platón que había salido de la caverna animaba a los otros a ir fuera y contemplar por ellos mismos la luz.

⁶⁵⁵ GA 29/30. s. 258, p. 222.

5. Anarcoexistencialismo

*La política de mínimos a la que llegamos a partir de la ontología de *lo* político no es un mero constructo como puede ser cualquier política siguiendo lo que de ella, de *la* política, hemos dicho, a saber, que es una teorización con un remanente práctico para el buen fin de las relaciones entre los ciudadanos de la *πόλις*. El anarcoexistencialismo debe superar esa teorización porque ha de tener en cuenta que la misma responde a una interpretación no originaria de la existencia, esto es, no contempla la existencialidad desde la variante de su modo de ser propio o impropio, sino que sólo responde a un carácter transcendental de las relaciones entre ciudadanos, sin tener en cuenta la cotidaneidad en que éstos se ven inmersos. Tenemos entonces que partir, según lo dicho, de una singularidad existencial que nos permita convivir con los otros..*

5.1. Heidegger y la an-arquía

Los caminos de bosque de Heidegger respecto de lo político nos han llevado a suponer una tesis política que denominamos anarcoexistencialismo. Antes de proseguir en el modo en que esa idea puede articularse y ser el referente de un modo de hacer política que contemple una ontología de lo político, hemos de describir en

que consiste la an-arquía que lleva intrínseca el pensamiento de Heidegger.

Hemos señalado con anterioridad que con este término aludimos a la síntesis de un pensamiento político que defiende la autogestión mutualista y la oposición a toda forma de jerarquía política con la fenomenología existencial de Heidegger. Ahora bien, ¿qué hay en Heidegger de anarquista? ¿qué tienen que ver sus planteamientos filosóficos con las ideas de Proudhon, Bakunin, Kropotkin o Malatesta⁶⁵⁶? Aparentemente nada. Es más, podríamos considerar a esa anarquía como una metafísica, como una política más entre otras, en tanto que es un constructo que parte de una serie de principios⁶⁵⁷, lo cual no deja de ser una paradoja. Porque a lo que vamos, y ahí Heidegger sí tiene que algo que aportar, es a que no remite a principio alguno. Es an-arquía, sin principio, sin *áρχη*.

En el planteamiento heideggeriano no podemos decir que haya un principio, y si lo hubiera, sería de an-arquía⁶⁵⁸. Aquí la anarquía no es un ideario político, sino que atañe al fundamento del actuar, al mostrar como ese fundamento es un espacio en blanco sin poder legislador sobre la vida⁶⁵⁹.

No hay un fundamento que esté dado de antemano al margen de la existencia y al que podamos asirnos para las construcciones de nuestro mundo; no hay un remitirse a lo anteriormente dado, una causa última que sirva de piedra fundacional de la realidad; no hay un principio, sino que más bien hay que pedirle cuentas a la existencia.

⁶⁵⁶ cfr. PROUDHON, P.-J. *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*. París, Garnier-Flammarion 1966; BAKUNIN, M. *Gosudarstvennost' i anarjija*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005; KROPOTKIN, P. *La conquête du pain*. París, Sextant, 2006; MALATESTA, E. *L'anarchia e il nostro programma*. Ragusa, La Fiaccola, 1974.

⁶⁵⁷ SCHÜRMANN, R. op. cit. p. 20.

⁶⁵⁸ Ib. p. 19.

⁶⁵⁹ Ib. p. 20.

Sabemos de sobra cuál es el interés fundamental que plantea el pensamiento filosófico de Heidegger: la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. Pero esa elaboración no tiene porqué ser la dilucidación de la misma, sino que más bien busca marcar el camino hacia la correcta interpretación y puesta en marcha del pensar.

Al no haber un elemento último al que remitirse, la existencia sólo puede rendir cuentas ante sí misma. Esto la hace ser-libre, estar en libertad para ser. Del mismo modo que la comprensión de la finitud propia implicaba un ser-libre, el no tener que remitir a ningún fundamento ulterior dota, de algún modo, de libertad. Quien comprende esto, el filósofo, es libre. Ser filósofo es ser libre⁶⁶⁰, la libertad es una de las características de la identidad⁶⁶¹. Las dos concepciones de la libertad que se manejan en el pensamiento contemporáneo son la libertad positiva, una libertad para poder hacer algo y vinculada al mundo antiguo, y la libertad negativa, una libertad caracterizada por la ausencia de interferencias y que se vincula al mundo moderno desde la tradición anglosajona⁶⁶². El primer modelo de libertad está de algún modo sujeto a los principios, pero el segundo concepto de libertad no responde a principio alguno, es an-árquica, carece de *άρχη*. Al no remitir a nada más allá de sí misma, es un abismo de libertad, es originaria y, como tal, señala un comienzo. Porque en el comienzo no hay ningún principio al que la existencia pueda ligarse⁶⁶³. Pero el comienzo que ha de señalar un an-arquismo de Heidegger indicaría algo así como re-comenzar, un re-inicio.

⁶⁶⁰ TRAWNÝ, P. *Irrnisfugue. Heideggers An-Archie*. cit. p. 28.

⁶⁶¹ SCHÜRMANN, R. op. cit. p. 131.

⁶⁶² v. BERLIN, I. "Two concepts of Liberty". En *Four essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969.

⁶⁶³ TRAWNÝ, P. *Irrnisfugue. Heideggers An-Archie*. cit. p. 29.

El problema de la libertad an-árquica es que corresponde primeramente al pensamiento. Del pensamiento brota el actuar libre, pero ese actuar implica una serie de consecuencias en el mundo de la *Ge-Stell* que no siempre son bien recibidas, de ahí que urja la necesidad de un re-inicio. Quien se cierra al pensamiento no puede actuar, sino que sigue el modelo de acción de los sustitutivos de la libertad propios del *das Man* (el “se vota”, “se elige a un candidato”, pero no un “decidimos por nosotros mismos”). Lo cómodo en los modelos modernos está en que nadie tiene que pensar y eso es lo experimentado como la mayor libertad⁶⁶⁴. Nuestro pensar y actuar en la comunidad política contemporánea están expuestos a la libertad an-árquica.

Para Heidegger, la libertad es un hacer que los entes sean, exponerlos en su desocultamiento, porque así nos liberamos para nuestra libertad, no es que poseamos la libertad, sino que ésta nos posee a nosotros de modo originario⁶⁶⁵. La desocultación es que la apertura, la libertad, retrocede a favor de algo antes oculto, habiendo el juego recíproco entre ocultación y apertura que constituye la verdad del ser. Pero en el mundo de la *Ge-Stell*, todo está presente ante nosotros, por lo que todo puede estar a disposición de la técnica y la economía. Al experimentar la verdad como una exposición, la libertad de esta exposición es an-árquica, lo que hace quebrar la rutina del mundo de la *Ge-Stell*. Ahí radica la tragedia, puesto que demuestra la desazón de que la libertad es un abismo donde no hay nada, ningún principio ni ninguna fundamentación a la que asirse.

De este modo tenemos que el anarcoexistencialismo a lo que nos lleva es a una comprensión de la tragedia humana, como no tener un lugar al que asirse a la vez que apunta hacia un re-inicio. En estas dos concepciones, la de dirigirnos a un nuevo comienzo

⁶⁶⁴ Ib. p. 33.

⁶⁶⁵ GA 9. s. 189, p. 161.

y la del carácter trágico de lo desacogedor, es donde asentaremos nuestra propuesta.

5.2. Hacia un re-inicio

Parece una contradicción hablar de la posibilidad de un re-inicio, máxime cuando hemos señalado que no hay un principio al que poder remitirnos. Ello implica una aclaración pertinente al modo de entender en Heidegger las posibilidades de un re-inicio. Un principio, tal y como se entiende a partir de lo que hemos señalado como anarquía es el paradigma que domina una época, aquello que no se cuestiona y da cierta cohesión a los modos de comportamiento que en ella se dan, aquello que, en definitiva, está a la base de sus modelos explicativos para con la realidad. El principio de una época es a la vez el fundamento que da razón y a la vez es la autoridad que imparte justicia⁶⁶⁶. Sin embargo ese principio no estaba ahí desde el “principio”, sino que tuvo un comienzo marcado por la crisis del paradigma anterior. El principio se ha ido consolidando con el tiempo, dando lugar al paradigma⁶⁶⁷. Pero al inicio, al comienzo, el principio no estaba, y sin embargo, era el principio. Es por eso que hemos de diferenciar entre principios. Podemos denominar al principio en tanto que autoridad y paradigma con el nombre de fundamento, y al principio como punto primero de una época con el nombre de comienzo. Aquí vamos a apelar a este segundo principio. Vamos a comenzar por el comienzo. Pero no el comienzo de nuestra época, si no que tenemos que dirigir la mirada al comienzo de todos

⁶⁶⁶ SCHÜRMANN, R. op. cit. p. 43.

⁶⁶⁷ KUHN, T. S. *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1996. También puede verse como se consolida el paradigma de la física moderna en el libro del mismo autor, *The copernican revolution* (Cambridge, Harvard University Press, 1957).

los comienzos, que no es el comienzo de los tiempos, sino que ese comienzo no es otro que la existencia.

La existencia no es histórica en el sentido de que evoluciona en diversas épocas desde el comienzo, sino que es histórica en sí misma. La ruptura que Heidegger quiere llevar a cabo con la metafísica no es una nueva etapa en la historia. La historia de Occidente es la historia del olvido del ser, es una historia que comienza en la antigua Grecia, el principio de toda nuestra historia, y que llega a nuestros días. Desde la postura de Heidegger no tiene consideración alguna el dar un paso adelante en esa historia ni tampoco dar varios pasos atrás para rectificarla, sino que pretende ir al origen mismo, pretende re-iniciar la historia.

Uno de los focos principales del pensamiento de Heidegger es el intento de alcanzar un nuevo comienzo, de llegar a un re-nacimiento. Esta idea no es nueva en la historia de la filosofía. Ya hemos visto que los modernos consideraban que desde finales de la Edad Media se imponía un renacimiento que pretendía recuperar la esencia de los clásicos, frente a una presunta degeneración de carácter teológico que esa esencia habría sufrido con el paso del tiempo. Pero este renacimiento se reveló como un paso más en la historia del olvido del ser, donde el espíritu secularizador de la modernidad instituyó al Estado en el lugar en que antes se encontraba la divinidad, es decir, se convirtió en una etapa más de una historia tan antigua como la propia razón. Durante toda esta historia, con el inicio de un nuevo segmento de ella, con el comienzo de cada nuevo periodo, donde predomina un nuevo paradigma, un nuevo principio, surge una especie de renacer que pretende ver cómo el pensamiento siempre está re-naciendo, a diferencia de una temporalización progresiva como la que llevan a cabo las concepciones progresistas de la ciencia y la historia, una flecha que no puede detenerse. El pensar se muestra como cíclico, se caracteriza por la idea de eterno

retorno⁶⁶⁸. De este modo, la filosofía es experta en inicios, porque no es un progresar, ya que no añade nada nuevo al saber acumulado como hace la ciencia, sino que consiste en una hermenéutica de la vida humana.

Para Heidegger, todo comenzar se ve como una posibilidad de transformación sostenida en la libertad. La filosofía moderna quiso ser ciencia y se convirtió en metateoría del conocimiento, haciéndose más fuerte en el mundo de la *Ge-Stell* y el neoliberalismo, donde prima el ideal de progreso en base a las mejoras de la producción. Frente a esto, Heidegger se rebela, pretendiendo volver a lo originario para así dar lugar a un nuevo inicio. Pero nos hallamos ya en algo que ha comenzado; cuando nos planteamos con Heidegger comenzar de nuevo en el mundo, ya no parece que hay marcha atrás al estar siempre inmersos en el mismo. Porque lo primero ni es el existente que se halla en una situación, ni la situación en que se halla un existente, sino que lo primero es el encontrarse del existente en esa situación, es ese estar-en, el cual es un encontrarse. Ese encontrarse es anterior a la reflexión y, por supuesto, anterior al establecimiento de esa reflexión como un teorizar.

Puede parecer una paradoja la cuestión del comenzar. De ahí que la resolución de esta aporía sea una de las consideraciones que proponemos en este trabajo. ¿Cómo es posible un comenzar, si siempre estamos ya de antemano habiendo comenzado, si siempre venimos de una tradición que no puede ser borrada? Precisamente porque la revolución, despojada de todo significado que la relacione con la política, es volver a un punto una vez que se ha dado la vuelta a todo. Una revolución, hablando a partir de conceptos mecanicistas, es un giro completo sobre su eje. Heidegger quiere llevar a cabo una revolución filosófica pero no ser el promotor de una nueva etapa en

⁶⁶⁸ SAFRANSKY, R. *Heidegger y el comenzar*. cit. p. 11.

la historia de la filosofía, sino ser el fundador de una nueva era del pensamiento.

No es baladí aclarar la distinción entre “época” y “era” al respecto de la historia de la filosofía. Esta distinción atañe a las etapas de la historia de la filosofía, que desde los albores del racionalismo en la Grecia clásica han tenido un desarrollo acorde a la modernidad, esto es, han sido progresivas. A una época filosófica le sucede otra que, si bien presenta una serie de paradigmas distintos, así como una temática distinta en su contenido, se remiten a un mismo sustrato ontológico, a una misma serie de fundamentos. Ese es el modelo científico de la filosofía, porque el *modus operandi* de su progreso es similar al del saber científico. Pero lo que Heidegger pretende es ir de nuevo a los fundamentos últimos. La labor del filósofo es ir siempre a lo mismo, a replantearse los fundamentos una y otra vez y no hablar de las cosas novedosas⁶⁶⁹. En la tradición se ha ido una y otra vez a los fundamentos para empezar de nuevo, cada vez, a constituir la filosofía. Pero esos fundamentos han permanecido ocultos desde siempre. Heidegger quiere precisamente descifrar, sacar a la luz, los fundamentos mismos, pregunta por la luz del ser⁶⁷⁰.

Al igual que sucede con el resto de filósofos de la tradición occidental, Heidegger vuelve una y otra vez sobre los fundamentos, pero no con la intención de construir un edificio del saber sobre éstos, entre otras cosas porque esos fundamentos están encubiertos con lo que la tradición ha venido llamando la metafísica⁶⁷¹, ese intento de transformar la filosofía en una disciplina de corte científico. Es por eso que la revolución que Heidegger quiere llevar a cabo es una revolución de fundamentos, va al fundamento mismo para así re-iniciar, para comenzar de nuevo el pensamiento filosófico.

⁶⁶⁹ PLATÓN. *Gorgias*. 490 e.

⁶⁷⁰ GA 9. s. 365, p. 299.

⁶⁷¹ Ib. s. 367, p. 301.

Esta revolución parte de la necesidad de un cambio, como hemos señalado anteriormente, en el modo de pensar la ciencia: el saber es sólo para el saber y no ha de rendir cuentas a nada ni nadie al estar en lo más alto. Heidegger entiende el saber no como algo cerrado en disciplinas científicas, sino que es algo abierto y, por tanto, es un mero cuestionar. Ese cuestionar es el fundamento que está a la base, pero al ser mero cuestionar de continuo como tal no tiene un espacio al que asirse, puesto que sólo hay el interrogante. El pensar abierto de Heidegger sólo se sostiene por el mero pensar, nada hay más que el pensar⁶⁷².

La cuestión primordial del camino filosófico de Heidegger es la de encaminarse hacia un re-inicio que parte del cuestionamiento de los fundamentos. Ese cuestionar los fundamentos que también está en la base de su ontología de *lo político*, permite derivar una tesis hacia una política de mínimos en base a la organización de comunidades simples. Tomaremos a la *πόλις* como el referente de una comunidad política de mínimos.

5.2.1. Volver a la *πόλις*

En torno a la *πόλις* se ha creado algo así como una mitología moderna acerca del referente democrático. Pensar en una *πόλις* nos lleva a pensar en una ciudad-estado autónoma del resto de ciudades del territorio. Entre esas *πόλεις* destacaba la ciudad de Atenas, la cuna de la democracia. Si bien no era la única ciudad-estado de la antigua Hélade, si fue la de mayor importancia. Su sistema de organización y gobierno, la democracia, se convierte en el paradigma de modelo democrático, si bien con variaciones, ya que es imposible trasladar la

⁶⁷² CONCHE, M. op. cit. p. 31-32.

antigua forma de gobierno ateniense al mundo moderno⁶⁷³. Porque el sistema democrático ateniense, vinculado a una libertad de carácter positivo, no tiene, sin embargo, la noción de derechos individuales, primando el colectivo sobre el individuo. Pero en el mundo moderno, donde la primacía del sujeto se ha hecho fuerte, no puede tener primacía la colectividad.

Heidegger aspiraba a un nuevo comenzar también en lo político, donde el filósofo fuese el asesor-educador de los gobernantes, siguiendo ciertos modelos ya comentados. Sin embargo, era consciente de las fallas del modelo ateniense y cómo la democracia no era el modelo idóneo, y mucho menos su versión moderna. Aunque Heidegger no se pronunció sobre ese retorno a la *πόλις*, es evidente que no se decantaría por el arquetipo de la Atenas clásica, y sin embargo hay puntos de unión entre ésta y lo que podía ser su modelo de estado nacionalsocialista: un parlamento excluyente y elitista que fácilmente ejerciera su poder e influencia sobre los territorios de su alrededor para su propio beneficio. Esto era Atenas, el modelo “democrático” y el de mayor influencia en la Grecia clásica. Este modelo ateniense rompería con la democracia moderna que rechaza Heidegger, el tardoparlamentarismo. Sin embargo, lo que puede motivar una nostalgia de la *πόλις*, no es una determinada forma de gobierno, sino el sentimiento de comunidad. Las otras *πόλεις* presentaban diversas formas de gobierno pero tenían en común el compromiso colectivo que en ella adquirían sus habitantes, superponiendo los intereses de la ciudad antes que los suyos propios, yendo a la guerra o participando en las instituciones gubernamentales y de administración. De ahí que la guerra civil y el ostracismo fueran los principales males que podrían sufrir los habitantes de la *πόλις*.

⁶⁷³ cfr. CONSTANT, B. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. París, Livre de Poche, 2010.

El concepto de *πόλις* que emplea Heidegger más bien desarrolla una diferencia entre lo político y lo social. El ser-con sólo tiene sentido como el origen de la comunidad⁶⁷⁴, ese modo de ser-con propio que está en la base de *lo* político. El concepto de *πόλις* aparece por vez primera en el curso de 1931-32 *Von Wesen der Warheit*, donde se repiensa la *πόλις* como ser-con y no cómo Estado⁶⁷⁵. La *πόλις* es el lugar donde se da la libertad en tanto que anticipación del ser, frente al *das Man* impropio y cotidiano, donde todo se mantiene nivelado, aplanado⁶⁷⁶. El ser humano es un animal político, un animal de la *πόλις*, pero no en el sentido del *ζῶον πολιτικόν* aristotélico⁶⁷⁷, como seres comunitarios que tenemos la necesidad de los otros porque no podemos sobrevivir solos o porque esos otros siempre estén ahí, sino que, en nuestro existir, tenemos la posibilidad y necesidad de dar forma y cumplimiento a nuestro propio ser y al ser de la comunidad, esto es, porque tenemos una capacidad para la *πόλις*, la cual, siguiendo esto, no es anterior, sino que debemos darle forma, no es la *πόλις* una precondición anterior para *la política*⁶⁷⁸. El ser humano es político, pertenece a la *πόλις*, es éste su cometido, *la política*.

El darse originario de la política es la *πόλις*. La *πόλις* es el lugar donde se da la comunicación entre los semejantes, es el lugar del habla que posibilita el ser-en-el-mundo, como hemos señalado al definirlo como un existenciario. El habla es clave en la existencia porque es lo que nos pone en interconexión con los demás, con aquellos con quienes compartimos el mundo, y es lo que nos permite comprender tanto a los otros como a nosotros mismos. El habla se desarrolla mediante un idioma común, un lenguaje compartido, la tercera característica fundamental que debía de tener un pueblo y

⁶⁷⁴ Rossi, L. A. *La pólis como instauración de la política*. op. cit. p. 145.

⁶⁷⁵ GA 34. s. 38, p. 28.

⁶⁷⁶ Rossi, L. A. *La pólis como instauración de la política*. op. cit. p. 160.

⁶⁷⁷ ARISTÓTELES. *Política*. 1253 a.

⁶⁷⁸ NGS. s. 71, p. 68.

que servía de nexo entre las otras dos, el espíritu y la tradición. Así, la *πόλις* es el lugar donde el ser se convierte en palabra⁶⁷⁹, enraizando el suelo con el lenguaje. Sin embargo, ya hemos visto que tomar esta idea como la de una comunidad propia conduce a las mismas aporías a que llevaba *Sein und Zeit*, y en caso de poder salvarlas, caeríamos también en el problema de vivir en una *πόλις* global.

5.2.2. De la *πόλις* a la metrópoli

Vivimos en la época de la metrópoli global, un escenario en el que se dan la mano la razón y la economía pero sin tener en cuenta unos fundamentos que sirvan para darle un sentido a la existencia más allá del mundo de la producción. En la metrópoli, el ser humano como tal es material de producción: se toma a la tierra como materia prima y al hombre como material. Este proceso nace de la esencia oculta de la técnica pero sólo se despliega en el escenario de la metrópoli como el destino de la verdad de lo ente en su totalidad. Antes de este mundo contemporáneo y global sólo se había manifestado en el ámbito de la cultura y la civilización⁶⁸⁰. La cultura y la civilización dan las posibilidades propias de lo humano, es una circunstancia que no está bajo el control del individuo, esto es, la existencia tiene una serie de posibilidades a partir de una circunstancia dada que no domina de suyo, sino sólo a partir de esas posibilidades. Esas posibilidades son conforme al entorno, ese derredor de la existencia misma que la condiciona y el cual constituye al mundo y los otros entre los que uno vive.

⁶⁷⁹ Rossi, L. A. *La pólis como instauración de la política*. op. cit. p. 166.

⁶⁸⁰ GA 5. s. 267, p. 217.

Estamos arrojados de antemano a un mundo y a una cultura que nos regula de antemano, la cultura metropolitana, nada que ver con la *πόλις*, sino que nos enfrentamos a un mundo donde uno no puede hacer nada particular, donde no hay una autonomía propia existencial porque siempre se está de antemano en una inmanencia que imposibilita una libertad de índole individual. Somos esclavos de la circunstancia, estamos inmersos en el mundo de la *Ge-Stell* y el neoliberalismo, donde todo (*la* política, el arte, la ciencia y el resto de ámbitos) caen bajo el dominio de la voluntad de desarrollo⁶⁸¹. Es entonces una tarea urgente devolver a la política el rango que le pertenece. Heidegger afrontaría esto en los años treinta como una vuelta al Estado, en tanto que modo de ser verdadero de un pueblo⁶⁸², la comunidad propia que hemos visto que no es posible, porque el modo de ser de los otros siempre está disperso en el *das Man*, y es por lo que, suponemos, se abandonan estos planteamientos. A este respecto Heidegger señala que la ciencia moderna y el Estado son los resultados de la esencia de la técnica y también su consecuencia, del mismo modo que también lo son las formas de organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano⁶⁸³.

Pero es que la metrópoli global ha fomentado una concepción de la libertad basada en un individualismo que no es compatible con la convivencia social, de ahí las interferencias que se dan entre el individuo y la comunidad. En el mundo moderno, la libertad se convierte en la oportunidad de hacer lo que se deseé desde la esfera de lo privado, primando las instituciones que se convierten en garantes del comercio, la nueva forma que tiene el individuo de conseguir su objetivo (el hacer lo que se deseé). El comercio inspira a los hombres

⁶⁸¹ NGS. s. 72, p. 69.

⁶⁸² Ib.

⁶⁸³ GA 5. s. 267, p. 217.

con un gran amor por la independencia individual⁶⁸⁴. De este modo la independencia individual es la primera de las necesidades de la metrópoli global, no teniendo ningún sentido hablar de comunidad, considerando que ésta aplasta los intereses del individuo, el cual está tan absorto en la búsqueda de sus intereses individuales que renuncia a su derecho a compartir el poder político⁶⁸⁵. Ello lleva a la paradoja de hacer que el individuo ponga en peligro su libertad individual, pues es el poder político el que garantiza su salvaguarda y protección.

La nueva libertad es la libertad del sujeto, pero no es una liberación del hombre moderno como tal, sino más bien una de las falacias heredadas del planteamiento cartesiano. El hombre tal como lo entiende la Ilustración, en tanto que ser racional, no se diferencia mucho del hombre que se comprende como formando parte de una unidad totalitaria. En ambos casos se da a sí mismo poderes para convertirse en señor del planeta. En esta posición fundamental de la subjetividad y dado que el hombre se determina como un “yo”, es posible una suerte de egoísmo subjetivo que arrastre a una uniformidad organizada, que pasa a ser el modo más seguro de dominio de la técnica moderna. La libertad moderna de la subjetividad se abstrae en la objetividad adecuada a ella y el hombre no puede abandonar por sí mismo ese destino de su esencia moderna⁶⁸⁶. De este modo, el enemigo es un sistema que nos obliga a competir entre nosotros, abocándonos a un hiperindividualismo salvaje que hace que el rival seamos incluso nosotros mismos.

La fenomenología existencial podría desarticular la unidad del yo: yo soy eventualmente algo otro que yo mismo. Una fenomenología del yo puede tratar a ese yo como un fundamento dado, pero en

⁶⁸⁴ cfr. CONSTANT, B. op. cit.

⁶⁸⁵ v. TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amerique*. París, Gallimard, 1992.

⁶⁸⁶ GA 5. s. 103, p. 89.

Heidegger ese yo nunca está dado, por lo que no es un fundamento sobre el que establecer una teoría de la sociedad civil, sino que corresponde a un planteamiento óntico, y no ontológico⁶⁸⁷. El camino opuesto a un universalismo del yo, que es lo que late debajo de la metrópoli global, es una singularización. Esta singularización implica empuñar el ser sí mismo desde la existencia propia, la cual, siendo una verdad existencial, implica la singularización de una comunidad⁶⁸⁸, que ya no es la *πόλις* arcaica, ni tampoco la metrópoli de la *Ge-Stell*, sino una de un nuevo tipo, pues implica una revolución.

5.3. Pensar la pluralidad desde lo singular

Y con esto retomemos la idea de la singularidad. Hemos señalado que la aporía de *Sein und Zeit* era que no había la posibilidad de un fundamento último más allá de la existencia individual y finita, cuyo modo de ser propio denotaba un carácter proyectivo vinculado a un comprender. Ese modo de ser propio de la existencia respecto de los demás quedaba en suspenso, puesto que el modo de alcanzarlo era mediante la angustia frente a la muerte. La muerte es presentada como la posibilidad más extrema de cada cual, siendo expuesta como lo en cada caso mío, esto es, como la posibilidad más propia de cada uno, lo que determina la existencia individual de cada existente, puesto que la muerte de uno mismo no puede ser vivida por otro. La muerte propia, sin embargo, no puede ser experienciada porque, cuando sucede, uno ya no es más, por lo que el modo de asumirla es mediante su “precursación”, lo cual implica una exposición integral de la existencia. Ese precursar dota de un saber de la muerte del que no se quiere saber y para no pensar en ello nos entregamos al *das Man* cotidiano. Asumirla implica asumir que la existencia no tiene

⁶⁸⁷ SCHÜRMANN, R. op. cit. p. 124.

⁶⁸⁸ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 113.

un sentido último trascendente a la existencia misma, sino que ese sentido debe ser construído desde la existencialidad misma, si bien no es fácil esa construcción porque indica que hay que sobrellevar la angustia del saber de nuestra muerte.

Pero el precurser la muerte impone una determinación a nuestra vida, de modo tal como un hilo conductor que nos invite a la elección entre las posibilidades que en ella acaecen. Siendo consciente de que somos seres finitos, podemos decidir unas posibilidades y rechazar otras. Las posibilidades son dadas independientemente de que hallamos conquistado nuestro modo de ser propio o permanezcamos en la impropiedad, porque las posibilidades se imponen en la vida, planteemos éstas como nos las planteemos. La elección de cada posibilidad afecta directamente al modo en que se vive la vida, constituyendo el destino individual de cada uno⁶⁸⁹.

Se trata entonces de cómo la analítica existencial comprende el ser con los demás. El ser-con puede entenderse como una liberación del otro para sus posibilidades en cada caso propias. Tal liberación no es un verdadero lazo que lleve a una comunidad, sino una acentuación del poder-ser en cada caso propio, tanto desde la mismidad, como desde el otro. La posibilidad más auténtica es la de la posibilidad total, que es sin relación con otros e irrebasable, pues la muerte es la instancia máxima e irrebasable de un existir libre⁶⁹⁰.

La elección de posibilidades plantea la relación que en la tradición se ha planteado el concepto de historia. Por lo general, se ha planteado la historia como un objeto de la ciencia, de la ciencia histórica en este caso⁶⁹¹, a partir de una concepción vulgar del tiempo que presenta la existencia como dentro de la historia, como “en” la

⁶⁸⁹ Ib. p. 62.

⁶⁹⁰ LÖWITH, K. *Heidegger. Denker in dürtiger Zeit.* op. cit. p. 249.

⁶⁹¹ SuZ. s. 375, p. 389.

historia⁶⁹². Pero la historia ha de plantearse invirtiendo la relación entre el destino y la historia. La historia ha de pensarse a partir del destino, y no a la inversa. La primacía del presente en el modo de entender la historia de la tradición impide una relación vital de oferta y réplica de posibilidades, por lo que la historicidad termina siendo objetivada. De este modo, la existencia caída comprende el pasado por el presente. Desde la impropiedad sólo se presenta el cada vez, y, como es cada vez, inmediatamente se olvida. Sin embargo, al decidirse por alguna posibilidad desde la resolución, la existencia retrocede y se hace tradición de ella. Desde esa tradición es como puede apoyarse el carácter constitutivo de un ser-con propio, que toma el carácter de un co-acontecer⁶⁹³. Este destino común sin embargo se funda en el destino individual, el cual es presentado desde su carácter de tragedia.

5.3.1. Notas sobre humanismo y antihumanismo

En la lectura que hace Heidegger del destino individual como tragedia tiene especial importancia la lectura de Hölderlin. Ésta sucede coincidiendo con el abandono del Rectorado y su proyecto político de reforma universitaria. Este giro hacia la tragedia en su sentido poético viene dado por la intención de elaborar un pensar que permita dejar de lado todo rastro de humanismo y metafísica en su filosofía, ya que éstos eran los elementos más latentes de la aporía a la que conducía *Sein und Zeit*. La *Kehre* supone un giro en el camino que pretende solventar la aporía fundamental de tratar de superar la metafísica desde una metafísica que seguía las pautas que se trataban de superar. A partir del descubrimiento de la aporía fundamental, Heidegger girará su pensamiento de modo

⁶⁹² Ib. s. 376, p. 390.

⁶⁹³ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 63.

que le permita dar un “salto” que le lleve a un terreno distinto de la metafísica. No es que haya, como explicamos casi al principio, un primer Heidegger hasta los años treinta y a partir de ahí un segundo Heidegger, sino que todo forma parte del mismo camino del pensar. Este giro en el camino es importante para nuestro trabajo porque expone el sentido que lo trágico tiene respecto de *lo político*. Empecemos denotando que lo trágico es el sentido que tiene lo humano para Heidegger.

Decir que lo trágico es el sentido de lo humano implica de algún modo introducir la cuestión del humanismo, de ahí que sea necesario hacer un pequeño inciso a fin de evitar erróneas interpretaciones. El investigador de la obra de Heidegger, el lector voraz de su *Gesamtausgabe*, el que redacta sobre su obra o su vida, o aquel que simplemente lo emplea para apoyar sus propias aventuras en el pensar, en algún momento se topa con la cuestión del humanismo y antihumanismo en su filosofía. Puede pensarse, como alguno ha interpretado, que en Heidegger hay, sobre todo en la analítica existencial propuesta en *Sein und Zeit*, una suerte de antropología filosófica que, si bien desplaza al hombre del centro, al identificar la existencia como existencia humana se cae, en el fondo, en un humanismo⁶⁹⁴. Pero también puede leerse desde la crítica al humanismo que el propio Heidegger hace en la *Brief über den Humanismus*, la carta abierta a Jean Beaufret en la que aborda su parecer acerca de la relación del ser con el hombre y que ha sido tachada de ser exponente de un antihumanismo feroz⁶⁹⁵. Entre la analítica existencial de 1927 y esta *Carta*, de 1946, pasan casi veinte años ¿Es posible que haya evolucionado el pensamiento de Heidegger, pasando de un implacable antropocentrismo a un antihumanismo radical? No. Si bien es cierto que en el camino

⁶⁹⁴ cfr. CHOZA, J. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

⁶⁹⁵ v. GRASSI, E. *Heidegger e il problema dell'umanesimo*. Nápoles, Guida, 1985.

de pensamiento de Heidegger se ha producido un giro, no es precisamente acerca del concepto que tiene de lo humano, sino más bien del modo en que trata dicho concepto.

La repulsa de Heidegger hacia el humanismo parte de que éste está ligado siempre a un modo de hacer metafísica y, si no, es él mismo el fundamento metafísico⁶⁹⁶. Esto es, siempre hay un corresponder entre humanismo y metafísica, y de ahí que la analítica existencial, a pesar de estar inscrita en el lenguaje de la metafísica, no puede derivar en una antropología y menos aún hacia un humanismo. La aporía a la que lleva *Sein und Zeit* se debe a que albergaba la esperanza de la destrucción de la metafísica desde la propia metafísica, siendo el sentido de la *Khere*, precisamente y a partir de ello, el de dar el “salto”, salirse de la propia metafísica y buscar otra manera de filosofía que permita romper con la tradición de pensamiento metafísico. No es que los conceptos de hombre, humano y humanidad hayan cambiado en el vocabulario de Heidegger durante los veinte años que separan la redacción de *Sein und Zeit* de la de la *Briefe*, sino que su camino ha evolucionado y superado lo dicho en 1927, quedando la considerada su obra magna como un hito del camino que se ha de recorrer. No puede entenderse la filosofía de Heidegger como un humanismo, como entendieron primeramente sus discípulos franceses, porque el humanismo está teñido de metafísica, lo que, por lo tanto, le hace no prestar atención a lo que el ser-humano mismo es, al hombre fáctico y existente, sino que, más bien, lo aparta de lo humano en cuanto tal, del mismo modo que el racionalismo se aparta del mundo real al buscar una teorización de índole perfecta fuera de la vida misma. La metafísica de la tradición no puede exponer correctamente el problema del mundo, de la vida y de lo humano al recurrir siempre a un “afuera” trascendente, en forma de un compendio de reglas y directrices que buscan pautar esta problemática de modo teórico y no fáctico. A este

⁶⁹⁶ BH. s. 321, p. 265.

respecto hemos de indicar que lo que Heidegger persigue es que el ser sea el fundamento de lo humano, pero de modo más auténtico que un humanismo, sin caer en los errores de la metafísica.

Es por ello que hablar de lo humano en el pensamiento de Heidegger implica tener en cuenta la lejanía que hay respecto de las categorías propias de la metafísica. Lo característico de lo humano tiene como ceña principal lo que del hombre piensan los griegos, pero no tanto los filósofos que merodeaban por las ciudades-estado de la antigua Hélade, sino más bien lo que dicen los poetas del teatro trágico. De ahí la importancia que lo trágico tiene para el sentido de la existencia. Hay algo del orden del héroe trágico en el modo de ser propio de la existencia: uno sabe que, tarde o temprano, va a morir, lo cual le produce angustia, pero a pesar de ello toma las riendas, porque la anticipación de la muerte no equivale a una aceptación paciente y resignada de ésta, sino que permite comprender en el instante las posibilidades más propias de la situación, lo cual significa que la propiedad sólo se alcanza mediante la finitud y el riesgo⁶⁹⁷. La mera cobardía, el miedo, consiste en no querer ver ese morir, y eso es lo que conduce a la impropiedad.

Porque el héroe trágico no es el *ζῶον λόγον ἔχον*, el animal que dotado de *λόγος*, que rudimentariamente traducimos como lenguaje o razón, era el modelo de lo humano en la tradición metafísica de Occidente, contemplando sólo sus luces y dotándolo de la capacidad de hacer cualquier cosa tarde o temprano. El héroe trágico está, por el contrario, lleno de sombras. Si el sentido del ser humano es trágico hay que reivindicar esas oscuridades frente a las luces de la razón. De ahí que el lenguaje oscuro de la poética permita comprender con más claridad lo que el ser humano “es” que a la luz de las reglas de la lógica.

⁶⁹⁷ LYTHGOE, E.; Rossi, L. A. op. cit. p. 187.

5.3.2. Un giro poético para retomar *lo político*

La tragedia griega reviste especial interés para el concepto del sentido del ser. Al volvemos con Heidegger a la Antigua Grecia y no a una poética más reciente, estamos dirigiendo la mirada a los inicios griegos, allí donde se constituyó el dogma acerca del ser que legitima la omisión de la pregunta por el sentido del ser⁶⁹⁸. La necesidad de volver al comienzo implica retomar el diálogo con los antiguos griegos, a pesar de no poder tener del todo claro como es nuestra relación con los textos que nos han llegado. Es más, el propio Heidegger llegó a la *Antígona* de Sófocles, texto que será clave para nuestra interpretación, a partir de la traducción que al alemán hizo Hölderlin⁶⁹⁹, uno de los poetas en los que el pensador de Friburgo se inspira para enunciar que la poética está más cerca del pensamiento que el lenguaje de la ciencia. Pero que se elija un trágico griego nos acerca más al origen del término *ποίεσις*, que ha derivado en lo que hoy conocemos por “poética” y que nos permitirá clarificar los vínculos que dicho término alberga con lo humano, lo que es determinante para establecer el sentido trágico de la existencia.

Para los antiguos griegos, la *ποίεσις* es un hacer, pero entendido de modo técnico y artesanal, esto es, tiene que ver con la creación, con el dar lugar a algo. Ese algo es la obra. Ese hacer, esa acción técnica es la misma en el artesano y en el artista, lo que quiere decir que vale tanto para construir útiles para el día a día como para las bellas artes. En Grecia aludía a la actividad creadora porque daba existencia a algo que no la tenía. Esto es, creaba algo nuevo y lo hacía aparecer en el mundo. La *ποίεσις* es un hacer-aparecer en el mundo. Pero en el habla cotidiano de hoy día, al referirnos a la poética, lo que consideramos es un género literario, una obra de arte

⁶⁹⁸ SuZ. s. 2, p. 23.

⁶⁹⁹ v. SOPHOCLE. *Antígone*. Tr. F. Hölderlin. Frankfurt am Main, Insel, 1989.

que elaboran los poetas y en la que se muestran los sentimientos del autor para con el mundo. La poesía ha pasado a ser lírica en nuestra contemporaneidad, dejando atrás el propio carácter del hacer. Es una construcción, una creación, pero ya no es de por sí el carácter propio de la creación, el carácter que ha de poseer todo aquello que ha sido creado, sea una obra de arte o un mero útil.

Cuando hablamos hoy de poesía, a lo que aludimos es a un género literario. Al hablar de poesía nos viene a la mente literatura, lectura, pensamos en la palabra escrita, hecha para ser leída⁷⁰⁰. La etimología latina de la literatura tiene que ver con las letras, *lettere*, y al aludir a éstas nos sale al paso el leer. Pero la poética, tal y como la entendían los antiguos griegos, el carácter de *ποίησις*, está hecha para su interpretación, para su re-presentación⁷⁰¹. Platón nos habla de tres tipos de poética: la poesía imitativa (la tragedia, el teatro), la no imitativa (la lírica, donde se cantaba a Diónisos) y la épica (narraciones de las gestas de grandes héroes, con Homero como paradigma del poeta épico)⁷⁰². El rasgo común de todas ellas era que su fuerza residía en que eran narradas a un público, en que era re-presentadas.

⁷⁰⁰ Es cierto que hay formas de literatura que siguen teniendo un estrecho vínculo con formas no escritas, como son la propia poesía, a veces recitada, a veces cantada y el teatro. Pero aludimos a la palabra escrita, a la literatura, porque es la forma en que, por lo general, se transmite y conserva.

⁷⁰¹ Al hilo de la nota anterior, creemos que es conveniente resaltar que en nuestro mundo contemporáneo hay una gran variedad de formas artísticas en la que la poesía es representada: desde recitales de poemas a obras de teatro, pasando por la canción, posiblemente el género donde la poesía se muestra más claramente en su faceta representativa. Sin embargo, esas formas de representación son consideradas aledaños de la poesía. La poesía tiene su fuerza en el mundo contemporáneo, no por su representación, sino por su conservación en tanto que palabra escrita. Esa escritura es el resultado del hacer poético.

⁷⁰² PLATÓN. *República*. 392 c y ss.

Siguiendo a Heidegger, apuntamos a eso de la re-presentación porque con ello se aclarará cómo el carácter poético tiene que ver con el sentido trágico de lo humano. Re-presentar, aquello que se hace en la tragedia griega, tiene el sentido de volver a hacer presente y la presencia tiene que ver con la temporalidad en tanto que siempre es presente actual, siempre es ahora⁷⁰³, no el antes que ya no es, ni el después que aún no ha sido. La presencia tiene una especie de ser, a diferencia del pasado y el futuro, que, aparentemente, no son. Pero éstos, pasado y futuro, no son una nada, sino que también poseen un ser, el cual es fruto de la limitación de la presencia como presente actual. Es por ello que el ser del tiempo no es un mero concepto del ser como presencia, porque a partir del tiempo, la presencia se determina como ahora. Lo ahora no puede separarse del pasado y del futuro. Re-presentar es volver a hacer presente, pero este presente nada tiene que ver con el carácter estático del ahora, sino que tiene el sentido de un traer a la presencia. Cuando traemos algo a la presencia, sólo ese hacer-presente mismo indica aquello que hace presente, sin una ulterior suposición y conclusión⁷⁰⁴, que es el modo en como actúa la ciencia moderna.

La re-presentación tiene el carácter de un estar-en-medio-de lo re-presentado, pero no en sentido físico, sino que estamos-en-medio-de sólo en pensamiento. Ese pensamiento mediante el que estamos-en-medio-de lo re-presentado no es la imaginación, que es un fenómeno distinto del pensamiento. Pensamiento sólo hay en el pensar⁷⁰⁵. La particularidad del hacer-presente es que nos permite estar-en-medio de lo re-presentado, en medio del ente que no somos nosotros mismos, no presente “en persona”. El estar-en-medio-de nuestro estar-aquí en medio de las cosas tiene el rasgo fundamental del estar-abierto para lo presente en que se está. El estar-cerrado,

⁷⁰³ ZS. s. 43, p. 62.

⁷⁰⁴ Ib. s. 89, p. 110.

⁷⁰⁵ Ib. s. 91, p. 112.

en tanto privación, sólo es donde impera el carácter de abierto, el cual es para lo presente el rasgo fundamental del ser humano. La interpretación correcta del representar trata de aceptar simplemente lo que se muestra en el fenómeno del representar y nada más.

De este modo, el pensar no es ningún calcular, como es el pensar de la ciencia, sino un agradecer en tanto que está expuesto al aceptar que el ente “es” y no nada. Ese “es” interpela al lenguaje no hablado del ser al ser humano, ese lenguaje del silencio, cuya distinción y peligrosidad se basa en estar abierto de muchas formas para el ente como ente. Ese estar-abierto, esa apertura es precisamente la existencia. Y de ahí la importancia que damos al vínculo entre la poética, entendida como re-presentación, y la existencia.

La obra de arte abre mundo, no pudiendo situarse en el mundo. La obra de arte, el producto de la *ποίεσις*, es la apertura de la verdad, no sólo como un modo nuevo de ordenar la totalidad de lo ente, sino que presenta además el otro aspecto de la verdad que la metafísica olvida: el ocultamiento del que procede toda revelación⁷⁰⁶. En la obra poética está realizada la verdad como revelación y apertura, a la vez que como oscuridad y ocultamiento. Ese abrir-mundo no es sólo una pertenencia al mundo, sino que abre e instituye la apertura misma, produce un cambio de ser. Pero en la obra poética está la esencia de todas las artes, porque toda obra de arte es en esencia poema⁷⁰⁷. Heidegger llega a esa concepción de la *ποίεσις* guiado por la palabra, por el lenguaje: la obra no proviene del ente, sino de la nada del antes, la obra es novedad radical, es creación y, como tal, institución mediante la palabra de algo novedoso. La *ποίεσις* designa la poética como arte específico de la palabra. La novedad radical de la poética sólo o principalmente puede darse en la palabra, presentando así al lenguaje como el modo mismo de apertura al ser, en tanto que

⁷⁰⁶ GA 5. s. 40, p. 36.

⁷⁰⁷ Ib. s. 59, p. 52.

pre-comprensión del proyecto existencial que se da en el pensar. Puesto que la apertura se da ante todo en el lenguaje, es aquí, en el lenguaje, donde se verifica toda verdadera innovación ontológica, todo cambio del ser.

Ahora bien, respecto del lenguaje tenemos dos puntos que nos aclaran el giro hacia lo político. De un lado tenemos que enlazar con lo dicho en la *Briefe über den Humanismus* acerca del lenguaje. La idea fundamental es que el lenguaje es la casa del ser⁷⁰⁸. Esto es, se aclara el sentido de que el lenguaje es la custodia de la presencia, es decir, del ser de las cosas como darse en la presencia. Del otro nos remitimos a la analítica existencial, donde el lenguaje, el habla, es un existenciario fundamental que nos permite compartir mundo con los otros⁷⁰⁹.

Se ha interpretado que el fracaso del Rectorado de Heidegger derivó en un alejamiento del activismo político⁷¹⁰, pero creemos que lleva a la cuestión de exponer la diferencia entre la onticidad de *la política* y lo ontológico de *lo político*. En otro lugar se ha interpretado como el sentido de *lo político* en Heidegger gira en torno a lo nacional y de ahí la elección de Hölderlin, el poeta de la *Heimat* de los alemanes⁷¹¹. Pero con esa *Heimat*, creemos que Heidegger alude al terruño, a la provincia, frente a las grandes metrópolis. No es hablar ya de *la política* desde los Estados y nacionalismos, sino que es hablar de *lo político*, lo cual aludiría a un morar originario que tiene que ver con el hogar. Nuestro planteamiento indica, más bien, que el giro hacia la poética, lleva a la exposición del sentido de la tragedia, precisamente como un camino no de vuelta a una patria,

⁷⁰⁸ BH. s. 313, p. 259.

⁷⁰⁹ BZ. s. 113. p. 37.

⁷¹⁰ SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland*. cit. s. 328 y ss., p. 330 y ss.

⁷¹¹ BEISTEGUI, M. op. cit. p. 144.

sino hacia lo inhóspito de la condición humana, hacia su carácter de desamparo, de lo des-acogedor.

5.3.3. La vuelta (poética) al hogar

Defendemos que entre el modo de ser propio de la existencia y la posibilidad de un hogar hay una fractura, a pesar de que en el modo de ser impropio en el que habitualmente nos encontramos en la cotidianeidad media parece que hay una especie de cuerda que nos ata a una suerte de hogar, o mejor dicho, un rastro de migas de pan, como en el cuento de Hansel y Gretel, que nos permitirá volver a casa siempre que lo deseemos⁷¹². La metáfora de las migas de pan nos dice que hubo un momento, cuando fueron devoradas por los pájaros, en que se dio una ruptura con lo establecido que nos impide volver al hogar. De este modo, sólo hay que volver atrás y subsanar el error, para así no afrontar nuestro destino trágico en el desamparo. Esto es algo ficticio, podemos decir, inauténtico. Responde a los dictados de la habladuría que toma la voz cantante en el modo de ser impropio del *das Man*. No creemos que haya habido jamás un hogar al inicio al que debamos, queramos o podamos volver. Nuestra condición de arrojado empieza cada vez ahora y ya nos encontramos desde siempre en la tierra de hierro⁷¹³, en el paraje inhóspito y desacogedor, diríamos más, en el abismo. No podemos volver al hogar, no hay un retorno al calor de lo que era familiar. Lo des-acogedor es el “estado natural” del ser humano: el hombre es un ser desamparado, un ser sin hogar que nunca tuvo uno.

⁷¹² GRIMM, J./ GRIMM, W. *Kinder und Hausmärchen*. B1. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

⁷¹³ *Deuteronomio*. 28, 23.

Habíamos aludido con anterioridad a la *Heimat*, como un vocablo que tenía fuerza en los discursos nacionalistas pero que en Heidegger tenía el sentido de la meditación sobre la esencia de lo que era una comunidad, la frontera entre la pertenencia a una comunidad o el mero lugar en que uno había sido arrojado. Del vocabulario derivado de la raíz compartida con *Heimat* hallamos los términos *Heimlich* y su opuesto *Unheimlich*. *Umheimlich* es lo inquietante, lo pavoroso, lo des-acogedor, en resumen, aquello que no es familiar, lo que está fuera del hogar, porque solemos entender este hogar como lo familiar, como lo que no es extraño y ajeno.

La *Heimat*, como lo familiar, es un término que viene de la lectura de Hölderlin. Lo familiar es la proximidad al ser, pensada por Heidegger a partir del discurso sobre la *Heimkunft* de Hölderlin⁷¹⁴. Es bastante probable que la idea de *Heimat* derive de lo que en griego clásico se entiende por *oīkoς*. Una traducción literal de *oīkoς* lo definiría como la chimenea, como el hueco en el techo por el cual se iban los humos del fuego del hogar⁷¹⁵. En torno a ese fuego se ordenaba la casa. El *oīkoς* es aquello donde permanece el hombre, es el ámbito de la cercanía, ya que tiene connotaciones de lo familiar, privado y doméstico (*oīkeiōς*), así como de apropiación, hacerse propio (*oīkeiōv*)⁷¹⁶. En la antigua Grecia, era la morada, la vivienda, la casa, pero también la unidad familiar, la base de la sociedad, la comunidad que satisfacía las necesidades de la cotidaneidad⁷¹⁷. En Hölderlin hay una preocupación porque sus paisanos encuentren su esencia, no en el egoísmo de un pueblo cerrado, sino en la pertenencia del destino de Occidente, como una proximidad al origen. La patria de este morar histórico es la proximidad al ser, en la cual se consuma

⁷¹⁴ GA 4. s. 9 y ss, p. 11 y ss.

⁷¹⁵ cfr. SORIANO, P. *Historia del habitar II: Público y privado*. Buenos Aires, Nobuko, 2005.

⁷¹⁶ PABÓN S. DE URBINA, J. M. op. cit. Entrada “*oīkoς*”. p. 419.

⁷¹⁷ ARISTÓTELES. *Política*. 1252 b.

la decisión sobre si los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche o si puede haber un nuevo amanecer para lo sacro⁷¹⁸. Así comienza la superación del destierro, por el que el hombre y su esencia vagan sin rumbo, esa superación comienza girando hacia la poética.

La existencia del hombre, de carácter finito y siempre con los demás, siempre ha de estar en el claro del ser⁷¹⁹. El ser es el destino del claro, sólo mientras la existencia “es”, se da el ser⁷²⁰. La lejanía del ser al ser pensado desde lo ente imposibilita tener su sentido como un útil a la mano. Sólo desde la verdad del ser se podrá entender cómo es el ser, lo cual es un proyecto arrojado del ser mismo, que destina al hombre a existir⁷²¹. De este modo, la *Heimat* se convierte en una patria no en el sentido de un nacionalismo, sino para pensar la falta de patria, el destierro del hombre moderno desde la esencia de la historia del ser. El destierro radica en el abandono del ser de lo ente, es la consecuencia del olvido del ser, que permanece oculto en lo ente. Lo poético tiene que anunciar el destino del mundo, sin revelarse como historia del ser. De ahí que la lectura de Hölderlin concluya con algo más originario y diferente del humanismo, a saber, no el estar formando parte de un proyecto común de índole cosmopolita, unificador, sino formando parte de un destierro que deviene destino universal provocado por el destino del ser bajo la forma de la metafísica⁷²² y la *Ge-Stell*, que es la forma que toma la esencia de la técnica moderna, como elemento de dominio sobre esa metafísica.

⁷¹⁸ BH. s. 338-339, p. 278.

⁷¹⁹ A este respecto puede verse el trabajo de Juan José Garrido Periñán. *Lichtung: el punto del ser. Consideraciones onto-fenomenológicas acerca del claro*. TFM presentado en la Universidad de Sevilla en Septiembre de 2013.

⁷²⁰ BH. s. 336, p. 276.

⁷²¹ Ib. s. 338, p. 278.

⁷²² Ib. s. 339, p. 279.

Frente a la *Ge-Stell*, Heidegger se encamina hacia la poética, vinculando *ποίεσις* con *τέχνη*. Ya señalamos antes que para los griegos, la *ποίεσις* era un hacer técnico y artesanal. La *τέχνη* designa el comportamiento esencial y originario del hombre con respecto a la verdad de los entes. Pero no es un arte ni una habilidad técnica, sino que es conocimiento, una cierta manera de entender y morar entre los entes. El saber, el conocimiento, es el poder poner en obra. La obra poética no es sólo obra por ser producida, sino porque efectúa el ser de un ente⁷²³. El cuestionamiento que posibilita el conocimiento parte de la poética. La obra del poeta es anterior a la del filósofo, la filosofía siempre es posterior y vendrá cuando el pensar se torne nostalgia del ente en su ser⁷²⁴, reunión dada en el pensamiento poético. El habla del poeta constituye el discurso originario de los griegos. En la antigua Grecia, la poética pensante era el lugar en que la existencia encontraba su configuración histórica y política. De esto modo, pensamiento y poética son cooriginarios al tener su fundamento en el ser del lenguaje, ambos consisten en un habitar el lenguaje en el que ese lenguaje es llevado a su ser más íntimo, con lo que el filósofo y el poeta son fundadores del lenguaje. Pero decir que poesía y pensamiento presuponen el lenguaje es reconocer un origen más originario respecto de ese lenguaje, que la poesía y el pensamiento mismo. De ahí la urgencia de la pregunta por el lenguaje.

A partir del giro poético, el lenguaje se convierte en el “ahí” del ser y el lugar del encuentro del hombre con el mundo y los demás. El conocimiento, esa *τέχνη* que designa el comportamiento humano para con la verdad de lo ente, presupone el lenguaje, si el hombre entiende el ser es porque se erige bajo su yugo, siendo la comprensión del ser una comprensión de índole poética al darse

⁷²³ EM. s. 183. p. 159.

⁷²⁴ WP. s. 13 y ss., p. 43 y ss.

el ser en el lenguaje. De este modo, la poética y el pensamiento presuponen la apertura inicial del lenguaje en lo originario.

La poética no es un género literario, como antes señalamos, sino aquello que el lenguaje es en sí mismo, el modo en que el lenguaje se despliega según su esencia. Otros modos del lenguaje, como podrían ser la prosa o el propio estilo que empleamos al hablar a diario en nuestra cotidianidad, son modos caídos del lenguaje, ya situados a una cierta distancia de lo que podríamos llamar el ser del lenguaje. Desde el principio, lo que el lenguaje es poéticamente, se ve amenazado por su contrario, por el hecho de que lo abierto por el lenguaje en un momento de irrupción y desbaratamiento es cerrado por la familiaridad del discurso común, de esos modos caídos del lenguaje, que con posterioridad se convierte en regla y medida del lenguaje⁷²⁵, regla que hasta entonces daba lo poético.

En la medida en que el poeta (y también todo tipo de creador) es fundador, establece nuevas leyes para el futuro. Pero dicha fundamentación siempre es la transgresión de un tiempo dado, de la ley imperante del hoy y del ahora. Porque el poeta siempre está adelantado a su tiempo, superándolo y transgrediéndolo. Es un creador pero sus creaciones son fruto de una soledad esencial: los creadores no pueden sentirse en casa en el tiempo de su hoy y ahora, en “su” tiempo, sobrepasan su *Zeitgeist*, siempre están más allá⁷²⁶. La situación del poeta es la del exilio, la de la impropiedad, aunque su obra lleve consigo la promesa de un morar nuevo y más auténtico, un nuevo hogar, una nueva *Heimat*. El poeta es extraño por eso, por estar fuera del tiempo de lo que nos es familiar.

⁷²⁵ BEISTEGUI, M. op. cit p. 152.

⁷²⁶ Ib. p. 163.

5.3.4. La vuelta (imposible) al hogar

Heidegger, sin embargo, ve en los poetas una forma de regreso al modo de ser propio de la comunidad política bajo la forma de un morar originario. Si consultamos el diccionario del término “propiedad” (*Eigentlichkeit*) encontramos que tiene el carácter de estar en casa, a salvo de las inclemencias⁷²⁷. La búsqueda del hogar, el retorno a éste no puede tener lugar desde el carácter impropio en que estamos subsumidos en la cotidianeidad. No es una cuestión de regresar a un punto de origen perdido, sino que hay que crear las condiciones para una relación libre con la tierra donde se mora y los otros con los que se habita, de preparar el suelo sobre el que nos asentamos. El regreso al hogar apunta en la dirección de un origen por venir. Pero que el hombre contemporáneo, el hombre de la tardomodernidad, carezca de hogar o patria no se debe a la pérdida de una identidad nacional, sino más bien al abandono del ser, el cual amenaza aquello que el hombre mismo es en tanto que el “ahí” del despliegue del ser⁷²⁸.

La poética de Hölderlin sugiere una serie de indicios para el camino de vuelta a la comunidad, y que Heidegger hubiese considerado tomar este camino es una posibilidad ya desplegada por otros autores⁷²⁹. Pero esta comunidad no está dada al comienzo, no es originaria, sino que tiene el carácter de una conquista, del mismo modo que el modo de ser propio de la existencia. Esta comunidad sólo es un aproximarse que se afirma en el mismo momento en que se emprende el camino hacia ella. Es por eso que el retorno no es

⁷²⁷ GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. cit. Entrada “Eigentlichkeit”. A este respecto puede verse también la misma entrada en el diccionario de Jesús Adrián Escudero *El lenguaje de Heidegger* (cit.).

⁷²⁸ BEISTEGUI, M. op. cit p. 168.

⁷²⁹ Ib. p. 170.

regresar a lo que estaba antes dado, sino que el origen mismo de la comunidad se constituye a partir de ese retornar. El hombre no está en el hogar de la metrópoli, sino que ese hogar es más bien lo más ajeno⁷³⁰.

Este carácter desterrado, esto es, de estar fuera del ámbito de la política del ser humano, es expuesto a partir del empleo que Heidegger hace de la tragedia griega, concretamente a partir de la versión de Hölderlin de la *Antígona* de Sófocles, donde se muestra ese camino a ninguna parte que es el regreso al hogar. La alusión a esta obra es respecto de la determinación de lo humano hecha en la separación, fruto de la implementación de la lógica, entre ser y pensar que ha devenido en la postura fundamental de la historia del olvido del ser en Occidente. La determinación de lo humano que ha hecho esta tradición y que hemos expuesto como consecuencia de una metafísica de corte epistemológico, ha de ser enmendada, siendo necesario volver a desandar el camino y retornar al origen, repensando la cuestión del hombre desde el origen mismo de Occidente, esto es, desde la antigua Grecia. Para comprender la cuestión de lo que es el hombre, señala el primer estásimo de la obra de Sófocles. El canto original griego dice así:

πολλὰ τά δεινά κούδὲν ἀνθροπου δεινότερον πέλει
 τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν πόντου χειμερω νότω
 χωρεῖ, περιβρυχίοισιν
 περῶν ὑπ' οἴδμασιν.
 Θεῶν τε τὰν ὑπερτάταν, Γᾶν
 ἄφθιτον, ἀκαμάταν, ἀποτρύεται
 ἰλλομένων γένει πολεύων.
 κουφονόων τε φῦλος ὄρνιθως ἀμφιβαλὼν ἄγει
 καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν
 σπείραισι δικτυοκλώστοις,

⁷³⁰ Ib. p. 171.

περιφραδὴς ἀνήρ
κρατεῖ δὲ μηχαναῖς ἄγραύλου
θερὸς ὄρεσσιβάτα, λασιαύχενά θ'
ἴππος ὄχιμάζεται ἀμφὶ λόφον ζυγῶν
οὔρειόν τ' ἀκμῆτα ταῦρον.
καί φθέγμα καὶ ἀσεμόν φρόνημα καὶ ἀστυνόμους
ὄργας ἐδιδάξατο καὶ δυσαύλων
πάγων ὑπαίθρεια καὶ δύσομβρα φεύγειν βέλη
παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται
τό μέλλον· Ἀίδα μόνον φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται·
νόσων δ' ἀμηχάνων φυγὰς ξυμπέφρασται.
σοφόν τι τὸ μηχανόν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων
τοτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἔρπει,
νόμους γεραίρων χθονὸς θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν,
ψύπιολις· ἄπολις ὅτω τὸ μὴ καλὸν
ξύνεστι τόλμας χάριν. μήτ' ἐμοὶ παρέστιος
γένοιτο μήτ' ἵσον φρονῶν ὅς τάδ' ἔρδει⁷³¹

La traducción a nuestro idioma más o menos recoge la idea general que ha ofrecido la tradición del texto de Sófocles:

Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del blanco mar con la ayuda del tempestuoso viento Sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados, año tras año, al ararla con los mulos.

El hombre que es hábil da caza, envolviéndolos con los lazos de sus redes, a la especie de los aturdidos pájaros y a los rebaños de agrestes fieras, y a la familia de los seres marinos. Por sus mañas se apodera del animal del

⁷³¹ SOPHOCLE. *Antígone*. Amsterdam, Hakkert, 1963. fr. 332-375

campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz.

Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo por venir le encuentra falto de recursos. Sólo del Hades no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones.

Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos, la encamina unas veces al mal, otras veces al bien. Será un alto cargo en la ciudad, respetando las leyes de la tierra y la justicia de los dioses que obliga por juramento.

Desterrado sea aquel que, debido a su osadía. se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!⁷³²

Pero una traducción al castellano aproximada de lo que Heidegger traduce del griego, a partir de la versión de Hölderlin sería algo así como:

Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Él se pone en camino navegando por encima de la espumante marea, en medio de la invernal tempestad del sur, y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas olas. Él fatiga el inalterable sosiego de la más sublime de las diosas, la Tierra, pues

⁷³² SÓFOCLES. "Antígona", en *Tragedias*. Madrid, Gredos, 2005. p. 261-262.

año tras año, ayudado por el arado y sus caballos, la rotura en una y otra dirección.

El hombre, caviloso, enreda la volátil bandada de pájaros y caza los animales de la selva y los que viven en el mar. Con sus astucias doma el animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de las ásperas crines del corcel y con el madero somete al yugo al toro jamás dominado.

El hombre también se acostumbra al son de la palabra y a la omnicomprensión, rápida como el viento, y también a la valentía de reinar sobre las ciudades. Asimismo ha pensado cómo huir y no exponerse a las flechas del clima y a las inhóspitas heladas.

Por todas partes viaja sin cesar; desprovisto de experiencia y sin salidas, llega a la nada. Un único embate: el de la muerte, no lo puede impedir jamás por fuga alguna aunque haya logrado esquivar con habilidad la enfermedad cargada de miserias.

Ingenioso, por dominar la habilidad en las técnicas más allá de lo esperado, un día se deja llevar por el Mal, otro día logra también empresas nobles. Entre las normas terrenas y el orden jurado por los dioses toma su camino. Sobresale en su lugar y lo pierde aquel que siempre considera el no-ser como el ser a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza ni confunda su divagar con mi saber quien cometa tales acciones⁷³³.

Las traducciones tienen entre sí acuerdos y desacuerdos. El sentido del texto es glosar qué es el hombre, el ser que domina y transforma el mundo. Pero el contenido varía de una a otra

⁷³³ EM. s. 155-157, p. 136-137.

traducción. Ambas se refieren al hombre como el ser dominante, pero especifican divergentemente el modo en que domina, esa divergencia es la que aportará el sentido trágico a la existencia. La interpretación empleada por Heidegger acerca de lo humano desde el sentido de los antiguos griegos implica algo así como una vuelta al comienzo apartándose explícitamente de la exégesis de la tradición, del que tomamos como modelo la traducción canónica al castellano, al aludir a algo que podría denominarse lo des-acogedor (*Umheimischwerden*, que sería en alemán), lo sin-hogar, no en el sentido de aquel que está fuera del hogar o no tiene un techo bajo el que acogerse, sino aquel que es de por sí inhóspito, como el páramo, el desierto o la tierra baldía.

El primer verso del estásimo transcrita de Sófocles señala al hombre como *τὸ δεινότατον*. El ejemplo de traducción de la tradición nos traslada al término castellano “asombroso”, el hombre como lo más asombroso, el ser humano como digno de asombro. Pero si recurrimos a un diccionario manual de griego, la entrada referente a *δεινός* -όv, de donde deriva *δεινότατον*, alude a lo temido, a lo espantosos, a lo horrible, alude al peligro e incluso a lo indigno, pero no a lo asombroso⁷³⁴. Parece más acertado traducirlo como “lo pavoroso” como en la versión empleada por Heidegger o incluso como lo des-acogedor. Señalar al hombre como lo des-acogedor, capta al ser humano desde sus límites más extremos y desde los escarpados abismos de su ser⁷³⁵. *Δεινός* significa lo terrible en el sentido del imperar que somete mediante la violencia, la cual constituye el carácter esencial del imperar mismo. El ente en su totalidad somete en su des-acoger, pero el hombre no hace uso de la violencia contra lo que lo somete, sino que su actividad es violenta de por sí. Lo des-acogedor nos arranca de lo familiar, de lo doméstico. El hombre es lo más des-acogedor porque su esencia

⁷³⁴ PABÓN DE URBINA, J. M. op. cit. Entrada “δεινός -όv”. p. 129.

⁷³⁵ EM. s. 158, p. 137.

está en medio de lo des-acogedor así entendido, y porque además trasciende los límites que le son habituales y familiares siguiendo la dirección del poder sometedor⁷³⁶.

El ser humano se abre camino, avanza hacia todos y cada uno de los dominios del ente, y, al hacerlo, es arrojado de todo camino. Sólo por esto se abre la condición de lo des-acogedor y es arrojado fuera de lo familiar. Las características humanas están al mismo nivel del poder sometedor de la naturaleza, pero con la diferencia fundamental de que estas características lo atraviesan y lo empujan a asumir el ente que el mismo es, mientras que en el caso de la naturaleza sólo la rodean y sostienen. El carácter des-acogedor del hombre le somete a sí mismo en un estado ajeno a lo que él mismo es, convirtiendo en lo más próximo lo que es lo más lejano. El hombre es extraño a su propio ser al aceptar encontrarse bajo la fuerza sometedora y, con ello, a sí mismo⁷³⁷.

De este modo tenemos que lo des-acogedor se liga de algún modo a la actitud violenta del poder poético. La actitud violenta, que originariamente abre caminos en lo ente como sujeción y doblegamiento de las fuerzas por las que el ente se abre al insertarse en él el ser humano, sólo fracasa ante la muerte, que sobrepasa todo límite. En este sentido, la existencia humana es el acontecer mismo de lo des-acogedor. La violencia constituye el ámbito de la maquinación, no en el sentido de *τέχνη*, que ya traducimos como saber, pero no en tanto que mera constatación de lo materialmente existente -lo cual estaría acorde con el espíritu de la *Ge-Stell-*, sino como el mirar más allá de lo materialmente existente y disponible. Ese saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo. Lo que los griegos antiguos entendían por *τέχνη* es la poética misma, porque la obra de arte

⁷³⁶ Ib. s. 160, p. 139.

⁷³⁷ Ib. s. 165, p. 144.

efectúa el ser de un ente⁷³⁸. El poner-en-obra es el efectuar el ser manifiesto en el ente. Por eso la poética es saber y *τέχνη*, no porque incluya “técnicas”. La *τέχνη* caracteriza al *δεινόν* porque consiste en el empleo de la violencia contra la fuerza sometedora.

La existencia auténtica del ser humano significa: ser puesto como brecha que irrumpre y aparece en la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser. El hombre es lo que es porque, fundamentalmente, promueve lo familiar, lo doméstico, para transgredirlo y para permitir que irrumpa la fuerza que lo somete⁷³⁹. En cuanto brecha para la manifestación del ser, la existencia histórica es un incidente donde surge la fuerza sometedora del ser y se inserta en la obra como acontecer histórico. Tomemos entonces las últimas palabras del texto de Sófocles, donde se nos dice que un ente como el hombre ha de ser excluido de hogar y consejo, que el hombre no puede regresar al hogar.

La importancia que hemos dado a esta concepción del hombre como lo des-acogedor y el que no puede regresar al hogar será la concepción de lo humano, que está a la base de una democracia ontológica como forma política legítima de una ontología de lo político. Es cierto que nos encontramos caídos en el nihilismo, el cual muestra el olvido del ser no como una hipótesis, sino como una realidad que se pone en marcha con la irrupción del dominio de la técnica, que destruye lo sacro y hace surgir a la masa a partir del referente igualitario y totalizador de la técnica. Pero las consecuencias de la técnica van más allá de la técnica misma, ya que implica una instrumentalización, que en política se traduce en ideología, la cual puede servir a cualquier forma de organización política, mientras que la verdad es unívoca⁷⁴⁰. La ideología rompe con la verdad mediante

⁷³⁸ Ib. s. 168, p. 146.

⁷³⁹ Ib. s. 172, p. 149.

⁷⁴⁰ Rossi, L. A. “La *pólis* como instauración de la política”. op. cit. p. 164.

el lenguaje, al caer en la habladuría, siendo el único camino para volver a ligar el lenguaje y la verdad la referencia a la comunidad.

5.4. Democracia ontológica

Ahora bien, ya hemos visto que se trató de establecer una comunidad como una conquista de la propiedad respecto del ser-con, siendo la forma del *Volk* la elegida para esa “comunidad propia”. Ese *Volk* no puede tenerse en cuenta en la tarea de establecer una política a partir de una ontología de *lo* político, puesto que llevaba a la aporía fundamental de que la relación con los otros siempre era un estado caído en la impropiedad, lo cual pasaba desapercibido en el mundo cotidiano del *das Man*. La labor consistía entonces en pensar el colectivo desde la singularidad. La singularidad de cada uno, asumiendo cada uno una política de mínimos, es lo que puede dar lugar a una forma de regir la comunidad desde la legitimidad que puede dar la ontología de *lo* político que aquí vislumbramos. Esa política de mínimos tiene como base los presupuestos de la democracia ontológica y su forma es el anarcoexistencialismo.

La democracia ontológica consiste en trasladar el concepto de diferencia ontológica de Heidegger al plano de lo político. Si ser y ente no son lo mismo, del mismo modo, la democracia no puede ser lo mismo que unos intereses ideológicos, sino que se ha de fundar sobre una no preeminencia de ningún miembro de la comunidad sobre otro. Una democracia real consistiría en que las demandas políticas, entendidas éstas al estilo del populismo antes presentado, no tendrían preeminencia unas sobre otras, dando lugar a una suerte de horizontalidad política.

De este modo tenemos dos núcleos claros a la hora de elaborar una política que tenga en cuenta una ontología de *lo* político: de un lado el establecimiento de una comunidad cuyos individuos

participen desde su singularidad en lo que hemos denominado anarcoexistencialismo, esto es, desde una exégesis personal que posibilite el modo de ser propio del existente aun a sabiendas de que encierra la aporía de caer de continuo en la impropiedad; y de otro una concepción de la democracia como un lugar político en que todas las demandas políticas tienen su lugar, del mismo modo que todo ente tiene su ser. Estos serían los principios de lo que denominaríamos “construir pueblo”.

A este respecto podemos señalar al hilo de la diferencia ontológica que ser y ente se dan en conjunto pero no hay una primacía de un ente sobre otro ente, lo cual nos lleva a una igualdad radical entre entes, ya que no hay una preeminencia de uno sobre el resto. Los entes son equivalentes entre sí, ni siquiera el ser humano, que es el ente privilegiado en tanto que pregunta por el sentido del ser, está en una mejor posición con respecto del ser. Todos los entes tienen el denominador común de estar auspiciados por el ser. El ser es lo que da sentido a los entes, pero este no es algo trascendente que tenga entidad propia, sino que siempre se da conjuntamente con los entes. Del mismo modo, la política, como forma de tutelar la comunidad, no puede trascender a los individuos que la componen. La política toma la forma de la ley, la cual no es algo con una autonomía trascendente, del mismo modo que tampoco es el ser sin los entes. Podemos señalar entonces que, efectivamente, hay una especie de primacía de la ley, de la política, sobre los individuos, pero ésta ley se da conjuntamente con los miembros de la comunidad, por lo cual siempre existe la posibilidad del cambio en función de los individuos que componen el colectivo. Igual que sucedía con la teología antes de su secularización no había una primacía de uno sobre el resto, sino que el *Theos* era el que predominaba, pero este no era nada, quitando los matices de la religiosidad, no se sostiene sin los creyentes. Entre estos creyentes no hay una jerarquización desde la divinidad (otra cosa son los estamentos de la organización de la fe).

La constitución, como forma efectiva de la ley por la que se establece una política, no es un contrato racional, sino que son realizaciones que tienen que ver con la toma de decisiones por parte de los miembros de la comunidad, son demostraciones fácticas de la tarea histórica como pueblo. Es por ello que el saber sobre la ley y la política no es cosa solo de profesionales de la política, sino que ha de pertenecer a todos los miembros del colectivo. De este modo cada uno decide el destino popular⁷⁴¹. La política es una cuestión de elección, porque la convivencia con los otros implica elegir. Del mismo modo que sucede a la hora de afrontar la muerte, hay que elegir, bien entre dejarse arrastrar por el *das Man* o afrontar la angustia para acceder al estado de resuelto. La elección anarcoexistencialista es la elección por el sí mismo y no la del *das Man* impersonal. El estado de resuelto al que se llega mediante el anarcoexistencialismo choca contra la preeminencia de un fundamento absoluto e inconscio de la verdad más allá de los estados cambiantes. Esto es, la política es continuo cambio y elección.

Hacer una ontología de *lo político* nos ha mostrado que hay un predominio del estado caído de *la política*, porque *lo político* en sí, el conflicto no puede ser un modo resuelto y propio, al ser una forma precedente. Hacerlo “propio”, como tratamos de hacer respecto de la comunidad “propia”, no es posible al vivir permanentemente en un estado de caída, del que sólo salimos efímeramente. Nuestro modo de ser propio, siempre es temporal, por lo que no podemos hacer que el resto de miembros del grupo se haga propio al unísono, porque a la resolución precursora que lleva a la propiedad sólo se llega mediante la angustia, la cual es una absoluta singularización, puesto que siempre sobreviene desde la comprensión de la muerte, la cual siempre es en cada caso de cada cual.

⁷⁴¹ NGS. s. 76, p. 77.

Cuando, tras *Sein und Zeit*, Heidegger propone el tedio como el temple de ánimo fundamental de la existencia⁷⁴², se expone que la situación de la sociedad es tediosa, está amparada por el tedio. Pero en la cotidianidad media ese tedio no se vislumbra a las primeras de cambio, por lo que se complica el poder salir de esa situación auspiciada por dicho temple afectivo. El tedio es una consecuencia de la historia de la que habría que plantearse si es posible escapar. Para ello, se necesitaría que los individuos llegasen a un estado de resuelto propio, y, a partir de ahí, elaborar un plan de escape, aun a sabiendas que pronto volverán al estado de caído, donde el tedio predomina. También está el problema de que a la hora de trazar semejante plan de huída, podrían sobrevenir las influencias de otros estados anímicos. Es por eso que toda política está condenada al fracaso porque implica el dejarse arrastrar de la masa, mandando al traste el proyecto ilustrado de las competencias propias de cada uno. En todo caso, sólo sería posible una política de "mínimos" por parte de cada uno que latiese en el horizonte de una democracia ontológica, la cual sería una democracia de mínimos. El existente anarco-existencialista ha llegado a su resolución propia de manera singular, sólo sabe de sí y conforme a eso actúa. Puede autogestionarse con otros iguales, pero ha de ser consciente de la extrema singularidad que implica su carácter finito en su resolución precursora, por lo que su compartir siempre será efímero. Nos gustaría poder decir que ésta es la metáfora de Heidegger, retirado en la cabaña, alejado de una Universidad devorada por el *das Man* y la *Ge-Stell*.

⁷⁴² cfr. GA 29/30.

6. Conclusiones

En la introducción al presente trabajo, señalamos la posibilidad de que lo que aquí se cuenta no fuera más que un camino de bosque (*Holzweg*) y, como tal, nos lleva al trazado que deja el propio camino a sus posibilidades. En este caso la intención era indagar sobre cuestiones acerca de *lo político*, pero en múltiples ocasiones los derroteros de nuestras reflexiones nos han llevado a laberintos que sobrepasan el propio pensar acerca de este asunto, entrando en otros terrenos que bien merecían una investigación ulterior, tanto respecto de los estudios que pueden hacerse desde la conceptualización en Heidegger de los mismos, como en otros autores. Sea como fuere, el camino de bosque ha pretendido llegar a un claro que se presumía que estaba en el horizonte, sin embargo, la espesura del bosque ha resultado ser más frondosa de la esperada, con lo que no sabemos si es adecuado hablar de haber alcanzado una meta.

Con todo, una serie de pequeños claros, unas pequeñas conclusiones, si hemos alcanzado en nuestro diálogo con la obra de Heidegger. Estas serán enumeradas a continuación en un breve resumen de lo que acerca de ellas hemos indagado en nuestro trabajo.

1) La primera de ellas está puesta en relación respecto con el nazismo. Es un tema que no nos ha llevado a una conclusión clara, entre otras cosas, porque tampoco hemos indagado en exceso al

respecto. Evidentemente Heidegger estuvo adherido al nazismo y se entusiasmó con la idea de haber visto reflejado su visión de *lo político* en el movimiento, pero también es cierto que se decepcionó al comprobar que el nazismo derivaba en una política que también llevaba al nihilismo, tal y como era *la política* que pretendía deconstruir, especialmente la forma que hemos recogido como tardoparlamentarismo, una democracia insulsa e impersonalista, más parecida a un estado-máquina que a un lugar de participación por parte de los miembros de una comunidad acerca de *lo político*.

2) Al hilo de esto, podemos señalar la fractura habida entre *la política* y *lo político*. La diferencia habida entre la primera, una estructura que rige el modo en que se da la convivencia, y lo segundo, la convivencia misma, afecta al pensamiento de Heidegger al respecto. Se ha señalado de forma tópica que en el pensador de Meßkirch había un pensamiento político, esto es, una política, de corte nacionalsocialista. Pero a la luz de la división entre *la política* y *lo político*, hemos esclarecido que su preocupación no es *la política*, sino *lo político*, lo cual dejaría al nazismo, en principio, fuera de lugar en su pensamiento. Otra cosa es que pensar *lo político* derivase en la construcción de una política, tal y como nosotros mismos hemos intentado, y ahí se hubiera entusiasmado con la posibilidad de que el nazismo cubriese sus expectativas de llevarla a cabo. Sea como fuere, esta política estaba más allá de las pretensiones de este trabajo, puesto que las alusiones que Heidegger hace de la misma son constructos poco acordes a lo que señala de *lo político* mismo.

3) A partir de la fractura habida entre *la política* y *lo político* presentamos una suerte de analogía con la diferencia ontológica, donde *la política* es un estatuto óntico y *lo político* más bien recurre a lo ontológico. La onticidad de *la política* a la que nos referimos es la que nos afecta a nosotros mismos, a saber, la del mundo de la metrópoli global que ha derivado del modo en que la tradición occidental ha materializado *la política*. Es entonces necesario una

deconstrucción de ese modo de entender *la política* en Occidente, para así establecer las críticas de Heidegger hacia los sistemas políticos contemporáneos, tales como la democracia, que hace explícitas en algunos de sus textos.

4) La política contemporánea está estrechamente ligada a lo que se ha venido llamando la Modernidad, una separación que puede considerarse artificial, puesto que es una mera secularización que pretende superar una serie de límites impuestos por aquello que es lo humano en sí mismo. Sin embargo, en lugar de superar esos límites a partir de una idea de progreso donde todo no puede sino mejorar, se ha caído en un nihilismo banal que ha resultado fruto de lo que Heidegger denominaba la historia del olvido del ser. En esta historia ha primado la perversión que se ha hecho del *λόγος*, derivando en la razón, lo cual ha instaurado un modelo de entender la existencia derivado de la ciencia, una de las puntas de lanza de la razón. Este modelo “científico” se ha inmiscuído en todos los ámbitos de la existencia, incluído el de la filosofía y, por supuesto, el de *la política*. De este modo *lo político* ha sido confundido con *la política*, con lo cual todo estudio acerca de la misma deriva en una ciencia sobre el modo de hacer política, no planteándose en ningún momento la convivencia en cuanto tal, *lo político* en sí mismo. En este aspecto sólo puede surgir una estructura política que no piensa en sus propios fundamentos.

5) Esta política sin fundamento se ve reflejada en el hecho de que el mundo contemporáneo ha derivado en una metrópoli global, donde priman una serie de intereses que llevan al nihilismo. Ahora bien, hemos visto cómo en la propia existencia humana ese nihilismo va intrínseco a la propia condición del ser humano, reflejándose en el modo de ser impropio que en la vida cotidiana toma la forma del *das Man* impersonal. Ese *das Man* toma la forma de la masa, la cual imposibilita una política de corte ilustrado, puesto que implica la preponderancia del armazón de la tecnociencia y la economía, lo

que hemos denominado *Ge-Stell*, que somete a toda forma de hacer política si ésta no recurre a sus propios fundamentos. Para ello, se ha de acudir -al igual que Heidegger expone que ha de hacerse al respecto de la ciencia- a una ontología de *lo político*, a una suerte de pre-ciencia de *lo político*, a una pre-política, que refleje el carácter de *lo político* desde el punto de partida mismo de la convivencia que implica la existencialidad. De ahí surge nuestro afán de llevar a cabo una ontología de *lo político* que es posible derivar del pensamiento de Heidegger.

6) Ahora bien, la ontología de *lo político* parte de la idea de definir cómo “es” *lo político*. Con ello, se pretende romper la cesura entre *la política* y *lo político* como si fuera una analogía de una praxis y una teoría. De ahí que sea necesario la aclaración de qué es una ontología. Para ello tomamos como referente a Heidegger. La analítica existencial desarrollada en *Sein und Zeit* nos sirve para exponer a *lo político* como una estructura fundamental de la existencia. En la analítica existencial hallamos una serie de existenciarios que desgranamos a pesar de darse en conjunto. El existenciario fundamental que encontramos es el de ser-en-el-mundo: siempre estamos en un mundo, no somos un sujeto ajeno a lo que pasa allí donde estamos. Siempre estamos en el mundo y siempre nos manejamos en él. El resto de existenciarios remite a ese ser-en-el-mundo, que es el que marca la pauta de la cosmovisión que el existente tiene. De esos otros existenciarios destacaríamos tres: el *das Man*, el habla y el ser-con

7) Del *das Man* sabemos que toma la forma de la masa impersonal. Esa masa refleja el modo impropio de la cotidianeidad en la que todo lo hace nadie. La existencia no es un mero hecho individual sino que toma la forma de la pluralidad, eso plural es anónimo: no es nadie, pero somos todos a la vez. Por eso, a la hora de hacer un análisis de *lo político*, de salida no puede partirse de la individualidad, de la singularidad, sino que hay que recurrir al planteamiento político

desde la idea de grupo, de comunidad. Es por eso que es necesario un análisis de la otredad dada en la existencia. Con los otros nos comunicamos mediante el lenguaje, pero éste no es una mera herramienta, sino que está determinada ontológicamente, pues posibilita nuestro manejarnos en el mundo y el compartir mundo con los otros. El ser-con los otros es el existenciario fundamental de *lo político*, puesto que son los otros con los que convivimos aquellos que nos salen al paso en el mundo. No somos individuos aislados, sino que estamos siempre con otros. Esos otros, y nuestra existencia con ellos, constituyen *lo político*. Ahora bien, a la hora de hacer una ontología de *lo político*, lo primero que hay que tener en cuenta es que esos otros no constituyen el problema de la intersubjetividad, sino que la existencia es dada en conjunto, por lo que hay que retroceder para el análisis de la colectividad a la mera existencia fáctica con los otros.

8) Tal y como es planteada por Heidegger, la analítica existencial presenta dos modos de ser: uno impropio y otro propio. El modo impropio es allí donde se da la relación con los otros, la cotidaneidad, una esfera dominada por el *das Man* impersonal. La impropiedad es el estado en el que nos vemos sometidos en nuestro día a día, pero no por ello es “algo malo”, sino que es un estado existencial que tiene más que ver con los afectos que con la moralidad. Ahora bien, la impropiedad, como modo de ser cotidiano, constituye la inmediatez óntica de la existencia, de ahí que su opuesto, el modo de ser propio, se vincule a la ontología y adquiera el carácter de una conquista, de un modo de ser que hay que conquistar. El modo de ser propio es aquel que permite comprender la existencia. La propiedad mostraría un sí mismo auténtico que posibilita el acceso a un anticiparse a sí mismo, un estado de resuelto que permite la elección consciente. Para pasar del modo de ser impropio al modo de ser propio, aparece en el horizonte la cuestión de la muerte. La muerte es aquello que posibilita el modo de ser propio al plantearnosla desde el afecto vital

de la angustia, porque la muerte significa el fin de la existencia y porque ese fin de la existencia significa el fin de uno mismo. Como la muerte es siempre de sí mismo, esto indica que el modo de ser propio es en extremo singular.

9) La singularidad a la que conduce la muerte, lleva a que el modo de ser propio sólo puede partir, siguiendo lo dicho por la analítica existencial, desde el existente singular, desde la singularidad. ¿Qué sucede con el colectivo? Aparentemente, nada hay que pueda llevar a los otros a un estado de propiedad, puesto que la muerte es siempre experienciada por uno mismo. Además, el estado afectivo que posibilita el modo de ser propio, la angustia, tiene siempre un carácter efímero, cayendo el existente siempre en el alivio del modo de ser cotidiano de no tener que preguntarse por las cosas. De esta manera, parece que la impropiedad es el lugar de *la* política. Así pues, lo colectivo ha predominado en la tradición, estableciendo formas impropias de tratar *lo* político, que es lo ontológico, originando “políticas”, las cuales todas ellas toman el modo de ser impropio, rechazando la singularidad obtenida por haber alcanzado la propiedad. El modo de ser impropio del colectivo por autonomía es la sociedad.

10) Sin embargo, una de las aporías fundamentales a las que llega Heidegger en *Sein und Zeit*, es la de tratar de alcanzar un modo de ser propio del colectivo. La propiedad es un asunto singular, pero subyace la intención de establecer un carácter comunitario en el estado propio, lo cual permite la elección consciente del mismo cada vez. De ahí que intentemos, siguiendo a Heidegger, aun a sabiendas del fracaso que supondría, buscar un modo de ser propio para el colectivo. El ser-con, la existencia con los otros, siempre es tomada desde la analítica existencial como un carácter propio de la impropiedad. *La* política siempre es un modo caído de la existencia, porque pertenece a la esfera del *das Man*. Eso lo podemos ver en el modo en que se organiza nuestra sociedad contemporánea y

global, cuya forma de regirse mediante el tardoparlamentarismo, “promociona” la impropiedad desde la masa anónima. Frente a la sociedad impropia, se impondría una suerte de comunidad propia.

11) Hay en el Heidegger de los años posteriores a *Sein und Zeit* un doble camino. Por un lado, tratará de enfocarse en la historia del ser, asumiendo que la analítica existencial sólo puede ser llevada a cabo desde la singularidad y derivando sus planteamientos a la diferencia ontológica. Pero, por otro lado, hay un intento de fundar la propiedad de una comunidad, del mismo modo que la del existente es fundada en *Sein und Zeit*. Este camino llega un momento en que se pierde en el bosque, que Heidegger cree imposible seguir sus pasos por dicho sendero, tal vez decepcionado de *la política* o porque había llegado a conclusiones en el “otro” camino, incompatibles con un modo de ser propio de la comunidad. Sin embargo, en los primeros años intentó este camino y lo hizo con una guía muy clara a la vez que velada: la noción de *Volk*. El pueblo era lo opuesto a la sociedad del *das Man*, esto es, un modo propio del colectivo que se recogía bajo la forma de la comunidad. Dicha noción pretende convertirse en el concepto fundamental de *lo político*, cuyo ser radicaba en la tradición, el espíritu y el lenguaje de un determinado colectivo. El pueblo sería algo así como la base para un ser-con propio, allí donde radicaría lo ontológico de *lo político*, mientras que *la política* sería construida a partir de ello como fundamento. Así, encontramos en el Heidegger de los años treinta el deseo de hacer una política “propia”, lo cual le hace caer en aporías respecto de lo desvelado en la analítica existencial. Todo parece medianamente factible, incluso nos atrevemos a tomar como referente al populismo para la creación de un modo de ser propio de *la política*, pero sigue pesando la aporía de *Sein und Zeit*.

12) Frente a *la política* que parte de un sentido ontológico de *lo colectivo*, hemos de proponer una política que parte de la singularidad. Lo ontológico no es algo que remita a *lo colectivo*, por

lo que si *lo político* tiene una dimensión ontológica no puede ceder su espacio a la pluralidad, sino que debe partir de la singularidad, que es el modo de superar la onticidad. Desde esa singularidad es difícil establecer una política, puesto que ésta implica a los otros más allá del ser-con del existente en su modo de ser propio, puesto que los otros, también tendrían que estar siempre en su propiedad. Como éste modo de ser sólo puede ser alcanzado mediante la extrema singularidad que da la muerte, la ontología de *lo político* como fundamento de una política debe partir de esa extrema singularidad, por lo que se propone una política de mínimos, recogida bajo la definición de anarcoexistencialismo.

13)-El anarcoexistencialismo es entonces nuestra propuesta de una política a partir de lo ontológico de *lo político* que dilucidamos a partir de nuestras reflexiones en torno a los textos de Heidegger. Presenta la particularidad de ser una política que rompe con todo lo dicho sobre *la política*, pues parte de unos presupuestos mínimos, basándonos en que no hay un modo propio para los otros, para el colectivo, sino que siempre se ha de partir desde la singularidad del existente en cada caso. El anarcoexistencialismo parte de la falta de un fundamento último en lo humano, en que no hay un principio último e inmutable de lo real que pueda predominar en las relaciones que el existente mantiene con el mundo y los otros. Más bien, el fundamento que hay en esas relaciones siempre es cada vez y es, de algún modo, “construído” por la relación misma del existente, valdría decir entre existentes. Al no haber un fundamento último, la existencia es libre, en el sentido de ser-libre para el ser, lo que la convierte en un abismo de libertad que la lleva a comenzar cada vez. De ahí que necesite derivar siempre hacia un comienzo. Una política de mínimos, que guarde las distancias con el constructo “política”, entonces ha de remitir siempre al comenzar.

14) El comenzar remite de nuevo al inicio, que ya no es posible, porque no se puede retroceder en la historia, por lo que se baraja la

opción de un re-inicio. Defendemos que algo de este re-iniciar hay en los planteamientos de Heidegger cuando deconstruye la historia del ser. Con esa deconstrucción propone un re-nacimiento. Ese comenzar es una posibilidad con base en la libertad, pero, tal y como la entiende Heidegger, implica siempre tener un ojo puesto en el fundamento. El mito que siempre se tiene cuando se alude al re-inicio político es contemplar la *πόλις* griega como modelo de comunidad política. Pero aunque la *πόλις* real dista mucho de ser el paradigma de una comunidad propia, su ideal es el de la comunicación que en ella hay. En nuestro aquí y ahora, el tiempo de la metrópoli, la comunicación, a pesar de ser una torre de Babel, es más fluída por obra y gracia de la técnica, pero en lugar de relacionar aísla, porque tiene como modelo de lo humano la individuación en tanto que una pertenencia a un sí mismo propio que se relaciona con la independencia y lo individual como un hogar para el “yo” tecnificado.

15) Al “yo” tecnificado de la metrópoli, al “yo” moderno fruto de la razón y la tradición, se opone la singularidad. Uno de los presupuestos de esa singularidad, es lo que hemos expuesto como el ser-con, lo cual propicia unas relaciones con los demás que no están contempladas en el “yo” moderno. La singularidad proclama la pluralidad, a los otros, desde una co-existencia, desde un co-acontecer. Pero para romper con el modo moderno de entender el “yo”, hay que romper con el humanismo intrínseco a esa comprensión. Es necesario no entender lo humano desde el saber racionalista, sino desde el saber poético. La singularidad sólo se alcanza desde lo poético, una vez que se ha comprendido que no hay un hogar ni una patria, una vez que hemos entendido que lo ontológico es la mera relación con los otros, más allá de las políticas construidas fruto de la *Ge-Stell*, es posible establecer una política de mínimos, la cual será señalada como “democracia ontológica”.

16) La democracia ontológica que proponemos será el traslado de la diferencia ontológica de Martin Heidegger al plano de *la* política.

En la diferencia ontológica, ser y ente no son lo mismo, pero se dan siempre de forma conjunta e indisoluble. A su vez, todos los entes están auspiciados por lo que denominamos el ser, pero entre entes no hay una primacía de uno sobre otro. De igual modo, una democracia ontológica debe corresponder a que todos los miembros de una comunidad establecida, no tienen primacía unos sobre otros, sino que todos tienen una relación de equivalencia respecto de la ley, la cual a su vez es establecida consuetudinariamente por la comunidad cada vez. Esto es, los miembros del colectivo eligen su ley de modo tal que ésta siempre es adaptable a las circunstancias en que se encuentra el grupo, surge del grupo y no está por encima de ellos, al modo de una divinidad. Ahora bien, hay que ser consciente de que los individuos, en su cotidaneidad media, tienden al estado impropio, por lo que las decisiones al respecto de la ley no buscan la creación de una normativización de todos los ámbitos, sino, recordemos, una política de mínimos.

7. Bibliografía

7.1. Principales obras de Martin Heidegger empleadas en este trabajo

7.1.1. Volúmenes de la *Gesamtausgabe*

- GA 5: *Holzwege (1935-1946)*.

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2003

[*Caminos de bosque (1935-1946)*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 1998].

- GA 7: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*.

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2000

[*Conferencias y artículos (1936-1953)*. Tr. E. Barjau. Barcelona, Serbal, 2001].

- GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*.

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Man, Klostermann, 2004

[*Hitos (1919-1961)*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid, Alianza, 2007].

- GA 11: *Identität und Differenz* (1955-1957).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2006
[*Identidad y diferencia* (1955-1957). Tr. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 1990].
[*¿Qué es la filosofía?* (1955). Tr. J. Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2004].
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976).
Ed. H. Heidegger.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2002
[*Escritos sobre la universidad alemana*. Tr. R. Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1996].
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935).
Ed. P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983
[*Introducción a la metafísica*. Tr. A. Ackermann. Barcelona, Gedisa, 2003].
- GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.
[*El concepto de tiempo* (*Tratado de 1924*). Tr. J. Adrián Escudero. Barcelona, Herder, 2008]
[*El concepto de tiempo* (*Conferencia de 1924*). Tr. R. Gabás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2006].
- GA 80.1: *Vorträge* (1915-1932).
Ed. H. Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.
[*Tiempo e historia*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Madrid, 2009].

7.1.2. Otras ediciones empleadas de la obra de Heidegger

- *Sein und Zeit.*

Tubinga, Niemeyer, 2006

[*Ser y tiempo*. Tr. J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2009]

[*El ser y el tiempo*. Tr. J. Gaos, Madrid, FCE, 2009].

- *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat.* *Wintersemester 1933/1934.*

En *Heidegger Jahrbuch 4-Heidegger und der Nationalsozialismus I. Dokumente.*

Ed. A. Denker y H. Zaborowski.

Friburgo de Brisgovia, Karl Alber, 2010.

[*Naturaleza, Historia, Estado*. Tr. J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2018].

- *Zollikoner Seminare.*

Ed. M. Boss.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

[*Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*. Tr. A. Xolocotzi. Morelia, Jitajánfora, 2007].

7.2. Otras obras de Heidegger consultadas

7.2.1. Volúmenes de la *Gesamtausgabe*

- GA 1: *Frühe Schriften (1912-1916).*

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 1978

[*Tiempo e historia*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Trotta. Madrid, 2009].

- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2010
[*Kant y el problema de la metafísica*. Tr. Gr. Ibscher Roth, E. Cecilia Frost y G. Leyva. Madrid, FCE, 2013].
- GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1996
[*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (1936-1968). Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2005].
- GA 6: *Nietzsche* (1936-1946). (2 vol.).
Ed. B. Schillbach.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1996 (Vol. 1), 1997 (Vol. 2).
[*Nietzsche* (1936-1946). Trad. J. L. Vermal. Barcelona, Ariel, 2013].
- GA 12: *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1985
[*De camino al habla* (1950-1959). Tr. Y. Zimmermann. Barcelona, Serbal, 1987].
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976).
Ed. H. Heidegger.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2002
[*Desde la experiencia del pensar*. Tr. F. Duque. Madrid, Ábada, 2007].
- GA 14: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.
[*Tiempo y ser*. Trad. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid, Tecnos, 1999].

- GA 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25).
Ed. I. Schüßler.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichtse des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925).
Ed. P. Jaeger.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
[*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Semestre de Verano 1925). Tr. J. Aspiunza. Madrid, Alianza, 2006].
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927).
Ed. F.-W. von Herrmann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.
[*Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Semestre de Verano 1927). Tr. J. J. García Norro. Madrid, Trotta, 2000].
- GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28).
Ed. I. Görland.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1995.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928).
Ed. K. Held.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2007.
[*Fundamentos metafísicos de la lógica* (Semestre de Verano 1928). Tr. J. J. García Norro. Madrid, Síntesis, 2008].

- GA 28: *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929).

Nachschrift "Einführung in das akademische Studium" (Sommersemester 1929).

Ed. C. Strube.

Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30).

Ed. F.-W. von Herrmann.

Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.

[*Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Semestre de Invierno 1929-1930). Tr. A. Ciria. Madrid, Alianza, 2007].

- GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32).

Ed. H. Mörlen.

Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

[*De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (Semestre de Invierno 1931-1932). Tr. A. Ciria. Barcelona, Herder, 2007].

- GA 38: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934).

Ed. G. Seubold.

Frankfurt am Main, Klostermann. 1998.

- GA 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35).

Ed. S. Ziegler.

Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.

- GA 51: *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941).
Ed. Petra Jaeger.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.
[Conceptos fundamentales (Semestre de Verano 1941). Tr. M. E. Vázquez García. Madrid, Alianza, 2006].
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22).
Ed. W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- GA 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922).
Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922).
Ed. G. Neumann.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2005
[Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp. (Semestre de Verano 1922). Tr. J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2002].
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923).
Ed. K. Bröcker-Oltmanns.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1995
[Ontología. Hermenéutica de la facticidad (Semestre de Verano 1923). Tr. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 2008].

- GA 69: *Die Geschichte des Seyns (1938-1940)*.
Ed. P. Trawny.
Frankfurt am Main, Klostermann, 1998
[*La historia del ser*. Tr. D. Picotti. Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011].
- GA 94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*.
Ed. P. Trawny.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2014
[Cuadernos negros 1931-1938. Tr. A. Ciria. Madrid, Trotta, 2015].
- GA 95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*.
Ed. P. Trawny.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2014
[Cuadernos negros 1938-1939. Tr. A. Ciria. Madrid, Trotta, 2017].
- GA 96: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*.
Ed. P. Trawny.
Frankfurt am Main, Klostermann, 2014.
[Cuadernos negros 1939-1941. Tr. A. Ciria. Madrid, Trotta, 2019].

7.2.2. Otras ediciones consultadas de la obra de Heidegger

- *Lógica. Lecciones de Martin Heidegger (en el legado de H. Weiss)*.
Tr. y ed. V. Farías. Barcelona, Anthropos, 1991.

7.2.3. Correspondencia

- HEIDEGGER, Martin/HEIDEGGER, Fritz. *Briefwechsel 1930-1949.*
Ed. B. Pieger.
En HOMOLKA, Walter/HEIDEGGER, Arnulf. *Heidegger und der Antisemitismus.* Friburgo de Brisgovia, Herder, 2016
[Correspondencia (1930-1949). Tr. R. Gabás. Barcelona, Herder, 2018].
- HEIDEGGER, Martin/JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1920-1963.*
Ed. W. Biemel y H. Saner.
Klostermann. Frankfurt am Main, 1990.
- KOMMERELL. Max. *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1949.* Olten, Jens, 1967.

7.3. Estudios sobre Heidegger empleados

7.3.1. Estudios sobre Heidegger y la política

- ADORNO, Theodor Wiesegrund. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.* Frankfurt am Main, Shurkamp, 1971
[*Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad.* Tr. A. Brotons. Madrid, Akal, 2005].
- AXELOS, Kostas. *Vers la pensée planétaire.* París, Minuit, 1964
[*El Pensamiento Planetario. El devenir-pensamiento del mundo y el devenir-mundo del pensamiento.* Tr. S. Thénon y S. Lida. Caracas, Monte Ávila, 1969].
- *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx Und Heidegger.* Tubinga, Niemeyer, 1966
[*Introducción a un pensar futuro: Sobre Marx y Heidegger.* Tr. E. Albizu. Buenos Aires, Amorrortu, 1973].

- Marx, penseur de la technique: *De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*. París, Encre Marine, 2015
[Marx, pensador de la técnica. Tr. E. Molina. Barcelona, Fontanella, 1969].
- BADIOU, Alain y CASSIN, Barbara. *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*. París, Fayard, 2010
[Heidegger. *El nazismo, las mujeres, la filosofía*. Tr. H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2011].
- BEISTEGUI, Miguel de. *Heidegger and the political*. Londres, Routledge, 1998
[Heidegger y lo político. Tr. M. Costa y G. Merlino. Buenos Aires, Prometeo, 2013].
- BLANTON, Ward; CROCKETT, Clayton; ROBBINS, Jeffrey W.; y VAHANIAN, Noëlle. *An Insurrectionist Manifesto. Four New Gospels for a Radical Politics*. Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París, Minuit, 1988
[La ontología política de Martin Heidegger. Tr. C. de la Mezsa. Barcelona, Paidos, 1991].
- CONCHE, Marcel. *Heidegger par Gros temps*. París, Cahiers de L'Egare, 2004
[Heidegger en la tormenta. Tr. P. Sánchez de Orozco. Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2006].
- DUFF, Alexander S. *Heidegger and politics: The ontology of the Radical Discontent*. Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- DUQUE, Félix. "A vueltas con el caudillo Heidegger". En *El País*, 12 de Septiembre de 1993.
- FARÍAS, Victor. *Heidegger et le nazisme*. París, Verdier, 1987
[Heidegger y el nazismo. Tr. del autor. Barcelona, Muchnik, 1989].

- FAYE, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. París, Livre de Poche, 2007
 - [*Heidegger. La introducción del Nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Tr. O. Moro Abadía. Madrid, Akal, 2009].
- GILABERT, Fernando. "The concept of Volk in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of Mit-sein". En *Diacritica 30.2. Revista do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho*, 2016
- "Deutschland über alles. El vínculo de la germanidad de Heidegger y la noción de Volk en Ser y Tiempo". En RODRÍGUEZ GARCÍA, María y SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jessica. *Actas del seminario permanente Pensamiento en curso*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 2017.
- GONZÁLEZ VARELA. Nicolás. *Heidegger. Nazismo y política del ser*. Vilassar de Dalt (Barcelona), Montesinos, 2017.
- GRANEL, Gerard. "Incipit Marx. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la 'coupure'". En *Écrits logiques et politiques*. París, Galilée, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. "Mit Heidegger gegen Heidegger: zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935". En *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Nº 170 (25 de Julio de 1953), Frankfurt am Main, 1953.
- "Heidegger. Werk und Weltaschaaung". Prólogo a FARÍAS, V. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main, Fischer, 1989.
- HOMOLKA, Walter/HEIDEGGER, Arnulf. *Heidegger und der Antisemitismus*. Herder. Freiburg im Breisgau, 2016.

- LACOUE-LABARTHÉ, Philippe. *La fiction du politique*. París, Bourgois, 1988
[*La ficción de lo político*. Tr. M. Lancho. Madrid, Arena, 2002].
- LÖWITH, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart, Metzler, 1986
[*Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Tr. R. Zauner. Madrid, Antonio Machado, 1993].
- LYTHGOE, Esteban; ROSSI, Luís A. *Ser y Tiempo, singularización y comunidad*. Buenos Aires, Biblos, 2016.
- MARCUSE, Herbert. "Briefe an Heidegger" en *Tüte Stadtmagazin. Politik un Ästhetik am Ende Industriegesellschaft. Zur Aktualität von Herbert Marcuse*. Nº especial. Tübinga, 1989
- "Heidegger and Marcuse: a dialogue in letters" en *Collected Papers of Herbert Marcuse*. Vol. 1. *Technology, War and Fascism*. Nueva York, Routledge, 1998.
- MARTÍN, Bernd. "Filosofía y Poder". En *Archipiélago*. Nº 5. Madrid, 1990.
- MORENO CLARÓS, Luís Fernando. "Frustración y antisemitismo. Los cuadernos negros de Heidegger" en *Letras Libres* nº 160: *El nuevo desorden mundial*. Enero de 2015.
- "Heidegger, el pensador desilusionado" en *Babelia. Suplemento cultural de El País*. 26 de Octubre de 2015.
- OTT, Hugo. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main, Campus, 1988
[*Martin Heidegger*. Tr. H. Cortés. Madrid, Alianza, 1992].
- RODRÍGUEZ, Ramón. *Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?*. Estudio preliminar a HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid, Tecnos, 2009.

- ROSSI, Luís A. "La pólis como instauración de la política". En *Studia Heideggeriana VI: ¿Hay una medida sobre la tierra?* 2017. pp. 143-176.
- "El existencialismo político en Heidegger y Carl Schmitt". *Aurora, revista filosófica*. Vol. 29, nº 47. 2017. pp. 523-550.
- ROYO HERNÁNDEZ, Simón. "El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de "El Capital". *Sociología histórica*, nº8. 150 años del libro I de *El Capital*. Universidad de Murcia. Murcia, 2018.
- SÁNCHEZ, Rosalía. "La doble cara nazi y antijudía de Heidegger" en *El Mundo*, 11 de Marzo de 2014.
- TRAWNÝ, Peter. *Irrnisfugue. Heideggers An-Archie*. Berlín, Matthes & Seitz, 2014.
[*Fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Herder, 2016].
- *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2015
[*Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Herder, 2015].
- VARGAS-LLOSA, Mario. "Führer o Heidegger". En *El País*, 05 de Septiembre de 1993.
- VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago. *Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx*. Nueva York, Columbia University Press, 2011
[*Comunismo Hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Tr. M. Salazar. Barcelona, Herder, 2012].
- WOLIN, Richard. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Jersey City, Princeton University Press, 2001
[*Los hijos de Heidegger*. Tr. M. Condor. Madrid, Cátedra, 2003].

— *The politics of Being. The political thought of Martin Heidegger.*
Nueva York, Columbia University Press, 2016.

- XOLOCOTZI, Ángel. *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica.*
Ciudad de México, Plaza y Valdés, 2013.

7.3.2. Otras fuentes sobre Heidegger consultadas

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927.* Barcelona, Herder, 2009.

— *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1.*
Barcelona, Herder, 2016.

- ARAMAYO, Roberto R. *Cassirer y su Neoilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger.* Villaviciosa de Odón (Madrid), Plaza y Valdés, 2009.

- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger,* Paris, Minuit, 1985.

- BOUTOT, Alain. *Heidegger.* París, Presses Universitaires de Francia, 1989

[*Heidegger.* Tr. J. Cristobal Cruz y B. Salmón Valenzuela.
México D. F., Cruz, 1991].

- DERRIDA, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question.* París,
Galilee, 1987.

[*Del espíritu. Heidegger y la pregunta.* Tr. M. Arranz Lázaro.
Pre-textos. Valencia, 1989].

— "L'oreille de Heidegger". En *Politiques de l'amitié.* París,
Galilee, 1994

[*Políticas de la amistad.* Tr. P. Peñalver y F. Vidarte. Madrid,
Trotta, 1998].

- CORETH, Emerich. *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck, Tyrolia, 1973
[*¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica.*
Tr. C. Gancho. Herder. Barcelona, 1992].
- DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen"*. Resistencia, Universidad Nacional de Nordeste, 1966.
- ESCUDERO PÉREZ, Alejandro. "Ser y tiempo: Una obra interrumpida". *Eikasia. Revista de Filosofía*. nº 41. Oviedo, 2011.
- FAVA, Julián. *Martín Heidegger: el más allá de la filosofía (mundo, transcendencia y ontología fundamental)*. Prefacio a GREISCH, Jean. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*. Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.
- GARRIDO PERIÑÁN, Juan José. *Lichtung: el parto del ser. Consideraciones onto-fenomenológicas acerca del claro*. Trabajo Fin de Máster presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla en Septiembre de 2013..
- GILABERT, Fernando. *Temporalidad, subjetividad y finitud a partir de la conferencia de Martín Heidegger "El concepto de Tiempo" (1924)*. Trabajo Fin de Master presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla el 21 de Noviembre de 2012.
- GRASSI, Ernesto. *Heidegger e il problema dell'umanesimo*. Napoles, Guida, 1985.
- GREISCH, Jean. *Ontologie et Temporalité: Esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit*. París, Puf, 1994.

- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1991
- [La segunda mitad de Ser y Tiempo. Tr. I. Borges Duarte. Madrid, Trotta, 1997].
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France*. París, Albin, 2001.
- LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005.
- "El mito Heidegger". *Argumenta Philosophica* 2017, vol. 2.
- LÖWITH, K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart, Metzler, 1984.
[*Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. Setton. Buenos Aires, FCE, 2006].
- MARTÍNEZ MARZOÁ, Felipe. *La filosofía de El Capital de Marx*. Taurus. Madrid, 1983.
- *Heidegger y su tiempo*. Madrid, Akal, 1995.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma. "Propiedad e impropiedad en Ser y Tiempo". En *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol 61, nº 231. 2005.
- MORENO MÁRQUEZ, César Augusto. *Fenomenología y filosofía existencial*. Madrid, Síntesis, 2000.
- NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*. París, Galilee, 1982
[*La partición de las voces*. Tr. J. Masso Castilla y C. Rodríguez Marciel. Madrid, Avarigani, 2013].
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, José. "Seamos realistas ¿Hasta dónde estamos dispuestos por lo imposible?". En GADEA, W. F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)*. Sevilla, Fénix, 2015.

- ORDÓÑEZ-GARCÍA, José y RÜDINGER, Kurt. "Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)" en *Estudios de Filosofía* nº 50, 2014.
- PAREYSON, Luigi. *Estudi sull'esistenzialismo*. Florencia, Sanzoni, 1950.
- *La filosofía del'essenza e Carlo Jaspers*. Génova, Marietti, 1983.
- PERRIN, Christophe. *Entendre la Métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger*. Lovaina, Peeters, 2013.
- PÖGGELE, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1983
[*El camino del pensar de Martín Heidegger*. Tr. F. Duque. Madrid, Alianza, 1993].
- POLT, Richard. *The Emergency of Being: On Heidegger's 'Contributions to Philosophy'*. Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- RENTSCH, Thomas. *Heidegger und Wittgenstein, Existenzial und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.
- RIDRUEJO ALONSO, Pedro "La diferencia ontológica en Martin Heidegger". *Pensamiento* 235. Vol. 6. 2007. pp. 125-144.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica, 1995.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger y el comenzar*. Tr. J. Chamorro. Madrid, Pensamiento-Círculo de Bellas Artes, 2006.
- *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Múnich, Hanser, 1994
[*Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2007]

- SCHÜRMANN, Reiner. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Diaphanes. Biennie, 2013
[*El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Tr. M. Lancho. Madrid, Arena, 2017].
- SEVERINO, Emanuele. *Essenza del nichilismo*. Milán, Adelphi, 1982
[*Esencia del nihilismo*. Tr. E. Álvarez Tólcéff. Madrid, Taurus, 1991].
- SLOTERDIJK. Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Suhrkampf. Frankfurt am Main, 1983
[*Crítica de la razón cínica*. Tr. M. A. Vega. Madrid, Siruela, 2004].
- *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988
[*Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Tr. G. Cano. Valencia, Pre-textos, 2006].
- *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999
[*Normas para el parque humano*. Tr. T. Rocha Barco. Siruela. Madrid, 2006]).
- *Nich gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
[*Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Tr. J. Chamorro. Madrid, Akal, 2011].
- *Zorn und Zeit. Politisch-Psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006
[*Ira y tiempo*. Tr. M. A. Vega y E. Serrano. Madrid, Siruela, 2010].

- STEINER, George. *Heidegger*. Chicago, University of Chicago Press, 1987
 - [*Heidegger*. Tr. J. Aguilar Mora. Ciudad de México, FCE, 2013].
- VALERA ENRÍQUEZ, Jesús. *El problema de la ética en Heidegger*. Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) en 2012.
- VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Marietti. Genova, 1989
- *La fine della Modernità*. Milán, Garzanti, 1999
 - [*El fin de la Modernidad*. Tr. A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 2000].
- *Introduzione a Heidegger*. Bari, Laterza, 2008
 - [*Introducción a Heidegger*. Tr. A. Báez. Barcelona, Gedisa, 1998].
- VIGO, Alejandro. *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 2008.
- VOLPI, Franco. *Il nichilismo*. Bari, Laterza, 2004
 - [*El nihilismo*. Tr. C. I. del Rosso y A. Vigo. Madrid, Siruela, 2012]
- *Heidegger e Aristotele*. Laterza. Roma, 2010
 - [*Heidegger y Aristóteles*. Tr. M. J. de Ruschi. Ciudad de México, FCE, 2012].
- WHEELER, Michael. "Heidegger", en ZALTA, Edward N. et alt. (Ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, Metaphysic Research Lab-Stanford University, 2011.
- XOLOCOTZI, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. México D. F., Plaza y Valdés, 2004.

- XOLOCOTZI, Ángel; HUERTA, Vanessa. "De camino a una hermenéutica de la facticidad". *Límite. Revista interdisciplinar de filosofía y psicología*. Vol. 9, nº 31. 2014. pp. 3-9.

7.4. Estudios sobre la cuestión de lo político

- ARENDT, Hannah. *Was ist Politik? (Fragmenten aus dem Nachlaß 1950-1059)*. Múnich, Piper, 1993
[*¿Qué es la política?*. Tr. R. Sala Carbó. Barcelona, Paidos, 2003].
- BADILLO O'FARREL, Pablo. *Fundamentos de filosofía política*. Madrid, Tecnos, 1998.
- BERLIN, Isaiah. *Four essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press, 1969
[*Cuatro ensayos sobre la libertad*. Tr. J. Bayón. Madrid, Alianza, 1988].
- BILBENY, Norbert. *La revolución de la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Anagrama. Barcelona, 1997.
- BOBBIO, Norberto. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma, Donzelli, 2009.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. París, Livre de Poche, 2010
["Sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos". En *Escritos políticos*. Tr. M. L. Sánchez-Mejía. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1989].
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *En defensa del populismo*. Madrid, Catarata, 2016.

- FRIEDMAN, Milton. *Free to choose*. San Diego, Harcourt, 1980
[*Libres para elegir*. Tr. C. Rocha Pujol. Barcelona, Orbis, 1983].
- GÉRARD, Dominique; DUMÉNIL, Lévy. *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- HAYEK, Friedrich August. *Droit, legislation et liberté*. París, Presses Universitaires de France, 1980
[*Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y la economía política*. Madrid, Unión. 2006].
- KELSEN, Hans. *Allgemeine Staatslehre*. Leipzig, Gehlen, 1966
[*Teoría general del Estado*. Tr. L. Legaz Lacambra. México D. F., Editora Nacional, 1979].
- KUKATHAS, Chandram. *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, FCE, 2005.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy. Towards and Radical Democratic*. Londres, Verso, 2001
[*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Tr. E. Laclau y S. Chaparro Martínez. Madrid, Siglo XXI, 2001]).
- LUKÁCS, György. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlín, Luchterhand, 1962.
- MARCUSE, Herbert. *One-dimensional man. Studies in ideology of advanced industrial society*. Boston, Beacon Press, 1991.
[*El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Tr. A. Elorza. Barcelona, Ariel, 2010].

- MOLINA, Juan; GROSSER, Vedia. "La construcción del “pueblo”, según Laclau". *La lámpara de Diógenes*, nº 16-17, 2008.
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the political*. Londres, Verso, 1993
[*El retorno de lo político*. Tr. M. A. Galmarini. Barcelona, Paidós, 1999].
- *The challenge of Carl Schmitt*. Londres, Verso, 1999
- SCHMITT, Carl. *Der Begriff der Politischen*. Berlín. Duncker & Humboldt, 1987
[*El concepto de lo político*. Tr. R. Agapito. Madrid, Alianza, 2014].
- STRAUSS, L. *The city and man*. Chicago, McNally, 1964
[*La ciudad y el hombre*. Tr. L. Livtchis. Buenos Aires, Katz, 2006].
- STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. *History of Political Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1987
[*Historia de la filosofía política*. Tr. L. García Urriza, D. L. Sánchez y J. J. Utrilla. Méxioco DF, FCE, 1993].
- TOQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amerique*. París, Gallimard, 1992
[*La democracia en América*. Tr. D. Sánchez de Aleu. Madrid, Alianza, 2002].
- TÖNNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Berlín, De Gruyter, 1998
[*Comunidad y asociación*. Tr. J. F. Ivars. Granada, Comares, 2009].
- VELASCO MESA, Custodio. "Hacia el emponderamiento político de la ciudadanía: Debates y tensiones en la construcción de la democracia representativa (Siglos XVIII-XXI)". En GADEA, Walter F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, José. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)*. Sevilla, Fénix, 2015.

- VERSTRYNGE, Jorge. *Populismo. El veto de los pueblos*. Barcelona, El viejo topo, 2017.
- VILLACAÑAS. José Luís. *Populismo*. Madrid, La huerta grande, 2016.
- WEBER, M. "Politik als Beruf". *Gesammelte politische Schriften*. Tubinga, Mohr, 1988
[*La ciencia como profesión/La política como profesión*. Tr. J. Abellán. Madrid, Espasa-Calpe, 2007].

7.5. Otra bibliografía empleada

- ABBAGNANO, Nicola. *Storia della filosofia. Vol. III la filosofia del Romanticismo. La filosofia tra il secolo XIX e XX*. Turín, UTET, 1993.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Surhkamp, 1977.
[*Crítica de la Cultura y la Sociedad*. Tr. J. Navarro. Madrid, Akal, 2008].
- D'AGOSTINI, Franca. *Analitici e Continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milán, Cortina, 1997
[*Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Tr. M. Pérez Gutiérrez. Madrid, Cátedra, 2000].
- AGUSTÍN DE HIPONA. *De Civitate Dei (Códex Bernensis)*. Berna, Burgerbibliothek Bern, 2009
[*La ciudad de Dios*. Tr. R. M. Marina Sáez. Madrid, Gredos, 2012].
- ARENDT, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlín, Philo, 2003
[*El concepto de amor en San Agustín*. Tr. A. Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2009].

- ARISTÓTELES. *Physica*. Oxford, Clarendon Press, 1930. Ed. W. D. Ross.
[*Física*. Tr. G. R. Echandía. Madrid, Gredos, 2002].
- *Metaphysica*. Oxford, Oxford University Press, 1957. Ed. W. Jäger
[*Metafísica*. Tr. P. Azcárate. Madrid, Espasa-Calpe, 2003].
- *Politica*. París, Les Belles Letres, 1974. Ed. J. Abounnet
[*Política*. Tr. C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Madrid, Alianza, 1988].
- *Etica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press, 1979. Ed. I Bywater.
[*Ética a Nicómaco*. Tr. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985].
- BAKUNIN, Mijail A. *Gosudarstvennost' i anarjiia*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005
[*Estatismo y anarquía*. Tr. D. Abad de Santillán y A. Chapiro. Barcelona, Folio, 2002].
- BARTH, Karl. *Der Römerbrief I*. Zúrich, Theologischer, 2010
[*Carta a los Romanos*. Tr. A. Martínez de la Pera. Madrid, BAC, 2002].
- BAUDRILLARD, Jean. *L'agonie de la puissance*. París, Sens & Tonka, 2015
[*La agonía del poder*. Tr. M. Pérez Colina y A. C. Conde. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006].
- BAUTZ, Friedrich Wilhelm. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band VIII (Rembrandt-Scharbel)*, Nordhausen, Traugott-Bautz, 1975.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1985.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Opere*. Milán, Mursia, 1978.

- BRENTANO, Franz. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Friburgo de Brisgovia, Herder, 1862
[*Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*. Tr. M. Abella. Madrid, Encuentro, 2007].
- CHOZA, Jacinto. *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- CICERÓN. Marco Tulio. *De Re Publica*. Ed. J. E. G. Zetzel. Cambridge, Cambridge University Press, 1995
[*Sobre la república*. Tr. A. D'Ors. Madrid, Gredos, 2009].
- CORTÁZAR, Julio. *Historias de Cronopios y de Famas*. Buenos Aires, Minotauro, 1962.
- DESCARTES, René. "Discours de la méthode" en *Oeuvres*. París, Cerf. 1974. Ed. C. Adam y P. Tannery.
[*Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Tr. M. García Morente. Madrid, Tecnos, 2002].
- "Meditationes de prima philosophia" en *Oeuvres*. París, Cerf. 1974. Ed. C. Adam y P. Tannery.
[*Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Tr. M. García Morente. Madrid, Tecnos, 2002].
- "Principia Philosophiae" en *Oeuvres*. París, Cerf. 1974. Ed. C. Adam y P. Tannery
[*Los principios de la filosofía*. Tr. G. Quintas. Madrid, Alianza, 1995].
- *Deuteronomio. Sagrada Biblia*. Versión de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Madrid, BAC, 1995.
- DIÓGENES LAERCIO. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Ed. M. Marcovich. Stuttgart, Teubner, 2002
[*Vidas de los filósofos ilustres*. Tr. C. García-Gual. Madrid, Alianza, 2008].

- ESQUILO. *Prometheus Desmotes*. En *Aeschyli septem quae supersunt tragoealias*. Ed. D. Page. Oxford, Oxford University Press, 1986
 - [*Prometeo Encadenado*. En *Tragedias*. Tr. B. Perea. Madrid, Gredos, 2006].
- ÉXODO. *Sagrada Biblia*. V. E. Nácar Fuster y A. Colunga Cueto. Madrid, BAC, 1995.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía* (5 Vol.). Barcelona, Ariel-RBA, 2004.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA. *De vita Moysis*. Cambridge, Harvard University Press, 1972
 - [*Vida de Moisés*. Tr. J. P. Martin, F. Lissi y M. Alessio. Madrid, Trotta, 2010].
- FREUD. Sigmund. *Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main, Fischer, 1974
 - [*El porvenir de una ilusión*. En O. C. XXI. Tr. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1978].
- *Das Ubenhagen in der Kultur*. Frankfurt am Main, Fischer, 1997
 - [*El Malestar en la Cultura*. En O. C. XXI. Tr. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1978].
- *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main, Fischer, 1999
 - [*Moisés y la religión monoteísta*. En O. C. XXIII. Tr. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1978].
- *Totem und Tabu*. Frankfurt am Main, Fischer, 2000
 - [*Totem y Tabú*. En O. C. XIII. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1978].

- FULBROOK, Mary. *A History of Germany 1918-2008*. Londres, Willey & Sons, 2009
 - [*Historia de Alemania*. Tr. B. García Ríos y S. Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009].
- GADAMER, Hans-George. *Wahrheit und Methode*. Tubinga, Mohr, 1975.
 - [*Verdad y Método*. Tr. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sigueme, 1977].
- GARCÍA DE DIEGO, Vicente; et alt. *Diccionario Latino-Español*. Barcelona, Spes-Bibliograf, 1970.
- GRIMM, Jacob/ GRIMM, Wilhem. *Kinder und Hausmärchen*. B1. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *A history of greek philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975
 - [*Historia de la filosofía griega*. Tr. A. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid, Gredos, 1988].
- HABERMAS, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001
 - [*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Tr. R. Sala Carbó. Barcelona, Paidos, 2002].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo, Meiner, 1968
 - [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Tr. J. Gaos. Madrid, Alianza, 1989].
- *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1974
 - [*Fenomenología del Espíritu*. Tr. W. Roces. México D.F., FCE, 1966].

- HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. Múnich, Institut für Zeitgeschichte, 2016.
- HOBBES, Thomas. *Leviathan: Or the Matter, Forme, and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. New Haven (Connecticut), Yale University Press, 2010.
 - [*Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Tr. A. Escohotado. Buenos Aires, Losada, 2007].
- HOOK, Sidney. *From Hegel to Marx*. Ann Arbor, University of Michigan Press., 1966.
- HOTTOIS, Gilbert. *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. Bruselas, De Boeck & Larcier, 1997
 - [*Historia de la filosofía del Renacimiento a la Postmodernidad*. Tr. M. A. Galmarini. Madrid, Cátedra, 1999].
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. La Haya, Nijhoff, 1976
 - [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tr. J. Gaos y A. Zirión. México D. F. FCE, 2013].
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburgo, Meiner, 2009.
- JAEGER, Werner-Wilhelm. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín, De Gruyter, 1973
 - [*Paideia, los ideales de la cultura griega*. Tr. J. Xirau y W. Roces. Madrid, FCE, 1996].
- JÜNGER, Ernst. "Der Waldgang". SW7 Essays 1. Betrachtungen zur Zeit. Stuttgart, Klett-Cotta, 1980
 - [*La emboscadura*. Tr. A. Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets, 2002].

- *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.* Stuttgart, Klett-Cotta, 2007
[*El trabajador. Dominio y figura.* Tr. A. Sánchez Pascual. Barcelona, Tusquets, 1990].
- KANT, Inmanuel. *Kritik der praktischen Vernunft.* Hamburgo, Meiner, 1990
[*Crítica de la Razón práctica.* Tr. R. Rodríguez Aramayo. Madrid, Alianza, 2000].
- *Kritik der reinen Vernunft.* Hamburgo, Meiner, 1998
[*Crítica de la Razón pura.* Tr. P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 2002].
- "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". En *Inmanuel Kant 6. Überarbeitete Auflage.* Múnich, Beck, 2004
[*¿Qué es la Ilustración?* Tr. R. Rodríguez Aramayo. Madrid, Alianza, 2004].
- *Zum ewigen Frieden.* Stuttgart, Reclam, 2008
[*Sobre la paz perpetua.* Tr. K. Zulueta Fülscher. Madrid, Akal, 2012].
- KEARNEY, Hugh. *Science and Change. 1500-1700.* Londres, Weidenfeld, 1970.
[*Orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700.* Tr. J. J. Ferrero Blanco. Madrid, Guadarrama, 1970].
- KRISTALLER, Paul O. *Renaissance Thought and its Sources.* Nueva York, Columbia University Press, 1979
[*El pensamiento renacentista y sus fuentes.* Tr. F. Patán López. México DF, FCE, 1993].
- KROPOTKIN, Piotr. *La conquête du pain.* París, Sextant, 2006
[*La conquista del pan.* Tr. L. Ignacio. Buenos Aires, Anarres, 2005].

- KUHN, Thomas S. *The copernican revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1957
[*La revolución copernicana*. Tr. D. Bergadà. Barcelona, Ariel, 2010].
- *The structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1996
[*La estructura de las revoluciones científicas*. Tr. C. Solís Santos. Madrid, FCE, 2005].
- LACAN, Jacques. *Ecrits* 1. París, Le Seuil, 1966
[*Escritos* 1. Tr. T. Segovia y A. Suárez. México D. F., Siglo XXI, 2009].
- LAMETTRIE, Julien Offray. "L'homme machine" en *Oeuvres Philosophiques*. París, Fayard, 1984.
[*El hombre máquina*. Tr. A. Izquierdo y M. Badiola. Madrid, Valdemar, 2000].
- LECHTE, John. *Fifty key contemporary thinkers. From Structuralism to Post-Humanism*. Londres, Routledge, 2007
[*50 Pensadores contemporáneos esenciales. Del estructuralismo al posthumanismo*. Tr. C. García Trevijano. Madrid, Cátedra, 2010].
- LECOQ, Anne-Marie. *La Querelle des anciens et des modernes*. París, Gallimard, 2001.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Oxford, Clarendon Press, 1985
[*Ensayo sobre el entendimiento humano*. Tr. E. O'Gormann. México D. F. FCE, 2013].

- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago, University of Chicago Press, 1949
 - [*Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*. Tr. N. Espinosa. Buenos Aires, Katz, 2007].
- — *Von Hegel zu Nietzsche*. Hamburgo, Meiner, 1995
 - [*De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Tr. E. Estiu. Buenos Aires, Katz, 2008].
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París, Les minuits, 1979
 - [*La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. Mariano Antolín Rato. Cátedra, Madrid, 2004].
- MALATESTA, Errico. *L'anarchia e il nostro programma*. Ragusa, La Fiaccola, 1974.
- MARAVALL, José Antonio. *Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, Alianza, 1998.
- MARQUARD, Odo. *Apologie des Zufällingen. Philosophische Studien*. Stuttgart, Reclam. 1986.
 - [*Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*. Tr. J. Navarro Pérez. Valencia, Diputació de València-Alfons el Magnànim, 2000].
- MARRAMAQ, Giacomo. *Cielo e Terra*. Bari, Laterza, 1994
 - [*Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*. Tr. P. M. García Fraile. Barcelona, Paidos, 1998].
- MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW1). Berlín, Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der SED, 1980
 - [*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Tr. A. de Mendoza. Buenos Aires, Claridad, 1968].

- "Thesen über Feuerbach". En *Marx-Engels Werke Band 3*. Hamburgo, Argument, 2016.
- MILLER, Jacques Alain. "La suture". *Cahiers pour l'analyse*, 1. 1966.
- MILTON, John. *Paradise Lost*. Facsimile from Manuscript in Trinity College. Cambridge, Scolar Press, 1972
[*El paraíso perdido*. Tr. E. Pujals. Madrid, Cátedra, 1998].
- MITRE, Emilio. *Historia de la Edad Media en Occidente*. Madrid, Cátedra, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. Berlín, De Gruyter, 1980
[*Crepúsculo de los ídolos*. Tr. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1998].
- *Nachgelassene Fragmente. 1869-1874*. Berlín, De Gruyter, 1980.
[*Fragmentos póstumos. Vol. 1 (1869-1874)*. Trad. L. E. de Santiago Guervós. Tecnos. Madrid, 2007].
- *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum*. Berlín, Holzinger, 2013
[*El Anticristo: Maldición sobre el Cristianismo*. Tr. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2001].
- *Also sprach Zarathustra. Ein buch für Alle und Keinen*. Berlín, DTV-De Gruyter, 2016
[*Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza, 1992].
- ONFRAY, Michel. *Les ultras des lumières*. París, Grasset et Fasquelle, 2007
[*Los ultras de las luces*. Tr. M. A. Galmarini. Barcelona, Anagrama, 2010].

- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas*. Madrid, Alianza, 1983.
- *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 1987.
- *Oxford English Dictionary* (OED). Oxford, Oxford University Press, 2015.
- PABÓN S. DE URBINA, José María. *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*. Barcelona, Vox-Spes, 1967.
- PETRARCA, Francesco. *Opere*. Florencia, Sansoni, 1975.
- PLATÓN. *Phaedo*. En *Platonis Opera I*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
[*Fedón*, en *Diálogos III*. Tr. C. García Gual. Madrid, Gredos, 1997].
- *Gorgias*. En *Platonis Opera III*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
[*Gorgias*, en *Diálogos II*. Tr. J. Calonge. Madrid, Gredos, 1999].
- *Protagoras*. En *Platonis Opera III*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
[*Protágoras*, en *Diálogos I*. Tr. C. García Gual. Madrid, Gredos, 2003].
- *Hippias minor*. En *Platonis Opera III*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
[*Hipías Menor*, en *Diálogos I*. Tr. J. Calonge. Madrid, Gredos, 2003].
- *República*. En *Platonis Opera IV*. Oxford. Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
[*La República*, en *Diálogos IV*. Tr. C. Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1986].

- *Leges*. En *Platonis Opera V*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
 - [*Las Leyes*, en *Diálogos VIII y IX*. Tr. F. Lisi. Madrid, Gredos, 1999].
- *Letters*. En *Platonis Opera V*. Oxford, Oxford University Press, 1989. Ed. J. Burnett
 - [*Cartas*, en *Diálogos VII*. Tr. J. Zaragoza. Madrid, Gredos, 1992].
- PLUTARCO. *Lives*. Londres, Heinemann, 1967
 - [*Vidas paralelas*. Tr. A. Pérez Jiménez. Madrid, Gredos, 1982].
- PRIMO DE RIVERA, José Antonio. "Falange Española: Puntos iniciales". En *Falange Española*, nº1. 7 de Diciembre de 1933.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*. París, Garnier-Flammarion, 1966
 - [*¿Qué es la propiedad?*. Tr. A. Gómez Pinilla. Buenos Aires, Anarres, 2005].
- PSEUDO CALÍSTENES. *Historia Alexandri Magni*. Berlín, Weidmann, 1977
 - [*Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Tr. C. García Gual. Madrid, Gredos, 1977].
- QUINE, Willard van Orman. "On what there is". En *From a logical point of view*. Cambridge, Harvard University Press, 1980
 - [*Desde un punto de vista lógico*. Tr. M. Sacristán. Barcelona, Paidos, 2002].
- QUINTANILLA, Miguel Ángel (ed.). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976.

- RAULET, Gerard. *La philosophie allemande depuis 1945*. Colin. París, 2006
[*La filosofía alemana después de 1945*. Tr. J. Climent. Valencia, Universidad de Valencia, 2009].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA. *Diccionario de lengua española*. 23^a ed. Madrid, Espasa, 2014.
- REVELLI, Marco. *La lotta de classe esiste e l'hanno vinta i ricchi (Vero!)*. Bari, Laterza, 2014
[*La lucha de clases existe... yj la han ganado los ricos!* Tr. A. Pradera. Madrid, Alianza, 2015].
- RICKERT, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Sarrebruck, Dr. Müller, 2006.
- RICOEUR, Paul. *De l'interpretation. Essay sur Sigmund Freud*. París. Le Seuil, 1965
[*Freud: Una interpretación de la cultura*. Tr. A. Suárez. Madrid, Siglo XXI, 1985].
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Londres, Hutchinson, 1949
[*El concepto de lo mental*. Tr. E. Rabossi. Barcelona, Paidos, 2005].
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contract social*. París, Bordas, 1972
[*El contrato social o Principios de derecho político*. Tr. M. Armiño. Madrid, Alianza, 2012].
- SAFRANSKY, Rüdiger. *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Múnich, Hanser, 2000
[*Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Tr. R. Gabás. Barcelona, Tusquets, 2001].
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. París, Nagel, 1970
[*El existencialismo es un humanismo*. Tr. V. Prati. Buenos Aires, Sur, 1980].

- *L'être et le néant*. Gallimard. París, 1976
[*El ser y la nada*. Tr. J. Valmar. Madrid, Alianza, 1984].
- SCHOEN, Theodore; NOELI, Teodosio. *Diccionario Moderno Langenscheidt de los idiomas Alemán y Español*. Múnich, Langenscheidt, 1966.
- SCHOPENHAUER. Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Frankfurt am Main, Shurkamp, 1986
[*El mundo como voluntad y representación*. Tr. R. R. Aramayo. Barcelona, Círculo de lectores-FCE, 2003].
- SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Liberty Fund. Indianapolis, 1981
[*Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Tr. C. Rodríguez Braun. Madrid, Tecnos, 2009].
- SOPHOCLE. *Antígone*. Ed. R. Claverhouse Jebb. Hakkert, Amsterdam, 1963
["Antígona", en *Tragedias*. Tr. A. Alamillo. Madrid, Gredos, 2005. p. 261-262].
- *Antígone*. Tr. Friedrich Hölderlin. Insel. Frankfurt am Main, 1989
[*La antigona de Sófocles en la versión de Hölderlin*. Tr. H. Cortés. Madrid, La oficina de Arte y Ediciones, 2014].
- SORIANO, Pablo. *Historia del habitar II: Público y privado*. Buenos Aires, Nobuko, 2005.
- SPENGLER, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Múnich, DTV, 1993
[*La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Tr. M. García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1983].

- SPINOZA, Baruch. *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Heidelberg, Winters, 1972
[*Ética demostrada según el orden geométrico*. Tr. V. Peña. Madrid, Tecnos, 2007].
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Chicago, University of Chicago Press, 1988
[*La persecución y el arte de escribir*. Tr. A. Aguado. Buenos Aires, Amorrortu, 2009].
- STÜRMER, Michael. *Das ruhelose Reich. Deutschland 1866–1918*. Berlín, Siedler, 1983.
- TOMÁS DE AQUINO: *De rege et regno. De regimine principum*. Sevilla, Izquierdo, 1861
[*La monarquía*. Tr. L. Robles y Á. Chueca. Madrid, Tecnos, 2007]
- TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis: The hidden agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- ULLMANN, Walter. *A history of political thought: The Middle Ages*. Middlesex, Penguin, 1970
[*Historia del pensamiento político de la Edad Media*. Tr. R. Vilaró Piñol. Barcelona, Ariel, 2009].
- WHITEHEAD, Alfred Norton. *Process and reality*. Nueva York, Harper and Row, 1957.

7.6. Filmografía citada

- ALLEN, Woody. *Irrational Man*. Estados Unidos, 2015.
- BRESSANE, Júlio. *Días de Nietzsche em Turim*. Brasil, 2001.
- CAVANI, Liliana. *Al di là del bene e del male*. Francia-Italia, 1977.

7.7. Webgrafía

7.7.1. Sobre Heidegger

-Adrián Escudero, Jesús: "Heidegger y la traducción" [en línea]. Ágora. *Papeles de filosofía*. Vol. 33. Nº1. Santiago de Compostela, 2014 [Consulta: 6 de agosto de 2016]. pp. 125-137.

— "Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista" [en línea]. Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas. Nº 0. <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-0/adrian1.pdf> [Consulta: 29 de agosto de 2016]. ISSN: 2386-4877 p. 115-134

- *Guide to the Helene Weiss Heidegger lecture notes, 1920-1949*. Universidad de Standford. <http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/ft0h4n974f/>. Archivo Online de California. Última consulta: 09/01/2014.

- WIKIPEDIA. Entrada "Martin Heidegger" (https://es.wikipedia.org/wiki/Martin_Heidegger). [Consulta, 12/04/2016].

7.7.2. Otros textos consultados online

- *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. KompetenzZentrum Universität Trier, 2018. Grimms Wörterbuch online. (http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG12009#XGG12009).

-FANJUL, Gonzalo. "Bolivia: populismo del bueno". *El País Digital*. 23/11/2011(https://elpais.com/elpais/2011/03/23/3500_millones/1300858200_130085.html)

-KAMM, Thomas; VITZTHUM, Carla. "Spain is booming as it moves to meet EU monetary pact". *The Wall Street Journal* 20/05/1997(<https://www.wsj.com/articles/SB864076332524104500>).

- MENDEL, Gregor. *Versuche über Pflanzen-Hybriden*. Instituto Mendel. Providence (Rhode Island), 1997. Versión en línea (<http://www.mendelweb.org/MWGerText.html>).
- MUSEO DEL PRADO. "El sueño de la razón produce monstruos"- Francisco de Goya. Ficha técnica-GO2131. (<https://www.museodelprado.es/colección/obra-de-arte/el-sueo-de-la-razón-produce-monstruos/e4845219-9365-4b36-8c89-3146dc34f280?>. Consultado 08/09/2017).
- PÉREZ COLOMÉ, Jordi, y LLANERAS, Kiko. "De Trump a Podemos: ¿Qué es exactamente el populismo?". *El País Digital*. 14/11/2016. (https://politica.elpais.com/politica/2016/11/14/actualidad/1479150607_282338.html).
- THATCHER, Margaret. *The New Renaissance*. 1974. <http://www.margaretthatcher.org/doc/10333>. Consulta: 10 de Junio de 2016.
- Margaret Thatcher. *The first two years*. Interview by Ronald Butt. <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=104475>. 1981. Consulta: 10 de Junio de 2016.

